MIGUEL CANDEL

# TIEMPO DE ETERNIDAD

## Reflexiones sobre y desde la filosofía antigua

MONTESINOS
ENSAYO

MIGUEL CANDEL

# TIEMPO DE ETERNIDAD

MONTESINOS
ENSAYO

© Miguel Candel, *2013*
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / Montesinos

ISBN: 978-84-15216-48-3
Depósito Legal: B. 19198-2013
Imprime: Publidisa
*Impreso en España*

A E. G. G., frustrada Helena de Troya,
con todo el amor de un frustrado Paris

Y con todo cariño (o casi) al o la Ministro de Educación de turno para
que no olvide (o aprenda) que es propio del saber estar al servicio
del *homo sapiens* y no meramente
del *homo oeconomicus*

# NOTA INTRODUCTORIA

Comprender el mundo es, etimológicamente, *abarcarlo*. Pero cada acto de comprensión del mundo pasa a formar parte del mundo mismo. Lo cual nos obliga, o bien a enzarzarnos en una cadena interminable de actos de comprensión, o bien, si no queremos complicarnos la vida, a renunciar a comprender el mundo.

Los filósofos y muchos científicos optan por lo primero. El común de los mortales, salvo fugaces momentos de inquietud intelectual (considerados, por lo general, como manifestaciones de enajenación mental transitoria), opta por lo segundo.

La historia de la filosofía es la historia de esa interminable cadena de actos de comprensión. Hay dos maneras de hacerla: una, como *notarios*, que dan fe de la existencia de una herencia de la que, como tales, no pueden participar; otra, como *herederos*, a quienes incumbe emplear útilmente los bienes que les han sido legados.

Claro que, en todo caso, ningún heredero puede hacer uso de la fortuna recibida sin la previa autorización del notario. Lo que quiere decir que, para desarrollar los esquemas conceptuales trazados por nuestros ancestros en el pensar, debemos ante todo precisar en qué medida podemos apropiárnoslos. Ello implica un conocimiento lo más exacto posible de las condiciones objetivas, del contexto material en que aquellos esquemas nacieron y de las peculiaridades de la lengua en que se formularon: el filósofo necesita al historiador y al filólogo.

Pero, una vez situado el texto en su contexto, su interpretación filosófica debe ser un ejercicio de *superación*, *Aufhebung* en sentido hegeliano, es decir, negación de las limitaciones de la vieja fórmula a fin de poder elevarla al nivel actual en que se mueve nuestro pensamiento vivo. El movimiento negativo, verdadera quintaesencia de los procesos cognitivos de abstracción y conceptualización, libera

nuestro pensamiento de la servidumbre de las fórmulas *prêt-à-penser* que no hacen sino obstruir el flujo de la intelección: repensar un texto es, a la vez, *acercarse* a las circunstancias históricas en que se escribió y *alejarse* de su siempre limitada comprensión del mundo (a fin de que nuestra propia comprensión abarque aquel mundo sin quedar encerrada en él).

Semejante método pondrá de manifiesto a quien lo practique la siguiente paradoja: que la lealtad a la verdad exige ser desleal con todas sus expresiones concretas. Por dos razones: porque la verdad de las cosas les viene ancha a nuestros sentidos y a nuestro lenguaje y porque la realidad, como ponen de manifiesto tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias sociales, sólo se conserva al precio de transformarse. En mi opinión, tiene sentido hablar de «filosofía perenne» (me atrevería a decir incluso que esta expresión encierra una tautología). Lo que no tiene ningún sentido es hablar de «fórmulas perennes».

¿Tiene, pues, sentido afirmar la existencia de problemas recurrentes para cuya solución sea imprescindible consultar a los clásicos? Una respuesta positiva no puede darse sin precisar que los llamados «problemas recurrentes» son, en realidad, *problemas no resueltos* (y probablemente irresolubles). Si es así, no hay más remedio que consultar a los clásicos, fundamentalmente, para que no se nos aplique la vieja definición maliciosa del ser humano como «único animal que tropieza dos veces en la misma piedra».

Los capítulos que siguen pretenden aplicar ese criterio a la interpretación de ciertos textos de los autores más *clásicos* entre los clásicos: Parménides, Demócrito, Platón, Aristóteles, Epicuro... Son el resultado de unos veinte años de trabajo en el campo de la filosofía antigua en distintas vertientes: conferencias, docencia, traducción e investigación con vistas a congresos o seminarios. Acusan, por ello, una gran disparidad de estilos y enfoques. Espero que ello, con la variedad que entraña, lejos de ser un obstáculo, constituya un aliciente para la lectura por un público diverso. En efecto, junto a al-

gunos capítulos muy técnicos, sólo aptos para especialistas, el lector encontrará otros relativamente amenos y asequibles para cualquier persona con una discreta base de conocimientos humanísticos.

No se me oculta que esa desigualdad puede tener el efecto contrario al esperado y, en lugar de agradar, por distintos motivos, a una amplia gama de lectores, decepcione, por esos mismos motivos, a la mayoría. Pero creo que la dignidad del fin perseguido: contribuir a que no se extinga definitivamente la llama del interés por un saber que está en las raíces de todo nuestro saber actual, merece que uno corra el riesgo.

Varios de los capítulos corresponden a versiones modificadas (por ampliación o por reducción) de artículos ya publicados en revistas especializadas o en actas de congresos. Al comienzo de dichos capítulos se advierte de esa circunstancia, indicando el lugar de publicación previa.

En todo caso, la mayor parte de los textos aquí ofrecidos (incluidos, con leves modificaciones, la presente nota introductoria, los textos de solapa, la segunda de las dedicatorias y tres de las citas introductorias) fue publicada el año 2002 por la desaparecida editorial Idea Books en una colección dirigida por el buen amigo y colega Gerard Vilar (profesor de la UAB) bajo un título ligeramente diferente: *El nacimiento de la eternidad*. Transcurridos más de diez años desde entonces, y ante la imposibilidad de encontrar ya el libro en parte alguna, fuera de unas pocas bibliotecas, parecía oportuno proceder a una segunda edición revisada (y, por cierto, ampliada). Cosa que ha hecho posible la muy meritoria editorial Montesinos – El Viejo Topo, cuya contribución a la muy amenazada riqueza cultural de este país es digna de mucho mayor encomio que el que representan estas breves palabras de agradecimiento.

Siguiendo con el turno de los agradecimientos podría extenderme ad infinitum mencionando a mis maestros (Pere Lluís Font, Emilio Lledó, Manuel Sacristán...), a mis colegas (Francesc J. Fortuny

(e.p.d.), Toni Domènech, Josep Montserrat, Carlos García Gual, Tomás Calvo, Antonio Alegre, Luis Bredlow...), inspiradores todos ellos, junto a otros muchos, de lo acertado que pueda haber en las tesis que sostengo. Para ser justo con todos mis acreedores intelectuales necesitaría la eternidad, que en este libro aparece meramente como concepto. Y recordaré, de forma necesariamente anónima, a todos mis alumnos, a cuya curiosidad e interés debo el estímulo para tratar de hacer comprensibles por el hombre de hoy algunas de las palabras de los clásicos.

*Miguel Candel*
*Barcelona, 14 de julio de 2013*

οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές

*Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo*

(PARMÉNIDES, fr. DK 8 B 5-6.)

τὸ δὴ οὐσίας μεταλαμβάνειν ἆρά γε οὐ γίγνεσθαι καλεῖς;

*Tomar parte en el ser, ¿acaso no lo llamas nacer?*

(PLATÓN, *Parménides*, 156a)

*Eternity is in love with the productions of time*

(William BLAKE, *The Marriage of Heaven and Hell*)

*La eternidad, que es hija de los hombres*

(Jorge Luis BORGES, *Historia de la eternidad*)

# I. FILOSOFÍA SOLAR, FILOSOFÍA LUNAR

## 1. La filosofía, accidente de la historia

La especie humana es un accidente en la historia del universo. La filosofía es un accidente en la historia de la humanidad. Podemos concebir un discurso humano sin preguntas últimas. De hecho lo tenemos ya instaurado e instalado en la comunicación social: un tráfico informativo, cada vez más unidireccional, en que los mensajes, estando hechos de ideas, se pretenden hechos de cosas. Donde la información recupera a marchas forzadas su sentido etimológico de «imposición de formas» y donde un alud continuo de *qués* sepulta irremediablemente cualquier tímido *porqué*.

Vivimos ya, sin saberlo, en el *mundo feliz* de Aldous Huxley (¿por qué se tradujo así, si no es ironía, lo que debería haberse llamado *gallardo mundo nuevo*?). Tanto más *feliz* (o *gallardo*) cuanta menos cuenta nos damos. Al menos así es para la gran mayoría. Queda una exigua minoría que sigue prefiriendo la radio a la televisión, los libros a la radio, la poesía a la novela y el ensayo a la poesía[1]. A este ritmo, se habrá extinguido mucho antes de que se vuelva a discutir si el cuarto milenio empieza el año 3000 o el 3001. Claro que, quizá para entonces, la enésima revolución fracasada, antes de aplicar la inyección letal a su Robespierre de turno, haya iniciado un nuevo calendario, aunque lleno de termidores y brumarios, eso sí, venturosamente exento de pascuas, navidades, hégiras y otros mitos judeo-cristiano-islámicos o de cualquier otra fantasmagoría religiosa. (Los poderosos siempre pagan algún precio por ampliar su poder; como cuando, hace algo más de un siglo, abolieron la esclavitud para mejor expri-

[1] Si bien el ensayo filosófico puede compartir con la poesía ciertos rasgos, particularmente la capacidad de mostrar lo universal en lo singular, que es quizá el principal sello de autenticidad de la poesía. Cf. LYNCH, E., *Filosofía y/o literatura. Identidad y/o diferencia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

mir la fuerza de trabajo; o como cuando, en ciertos períodos del siglo XX, elevaron el poder adquisitivo de los productores —o de una parte de ellos— para dar salida a un mayor volumen de producción y multiplicar así los beneficios.)

Hace veinticinco siglos, en el seno de la clase de los poderosos, nació esa exigua minoría hoy en trance de extinción. (El que fuera ése su origen social ni lastra irremediablemente de «clasismo» el contenido de sus afirmaciones teóricas más generales ni demuestra, correlativamente, lo que algunos de sus representantes más conspicuos sostuvieron cuando se dejaron llevar por el espíritu de clase: que sólo una cierta estirpe de humanos —la suya— puede aspirar al saber.) El nacimiento de las ideas que ese pequeño grupo de individuos curiosos concibió fue por completo casual. Seguramente no se habría producido si la astronomía mesopotámica y la agrimensura egipcia no hubieran llegado a oídos de unos navegantes medio piratas medio mercaderes que debían buscar en las costas asiáticas y africanas del Mediterráneo Oriental y en las del Mar Negro los preciosos cereales que no conseguían extraer en cantidad suficiente de sus magras tierras cultivables: los griegos o helenos. Esa astronomía y esa agrimensura, que en los pueblos que las inventaron constituían otros tantos pilares de la superstición religiosa, despertaron en aquellas bandas de mercaderes-corsarios, carentes de casta sacerdotal en su primitiva organización de clanes guerreros, una curiosidad que habría de llevarlos, de pregunta en pregunta, a interrogarse sobre la fábrica del universo tal como cualquier artesano se interrogaba sobre la manera de fabricar vasijas, herramientas o tejidos.

Así fue como los disparatados relatos de las andanzas de seres sobrenaturales, destinados a dar sentido a los treinta y pocos años de vida que la naturaleza concedía por aquel entonces, en promedio, a los representantes del grado *homo*, dieron paulatinamente paso a explicaciones «técnicas» (en el más propio sentido etimológico del término) sobre el origen y la estructura del mundo. De esa peculiaridad cultural acabaría naciendo la filosofía. Extraña criatura de la

mente helénica que, de todos modos, durante sus primeros años de vida siguió arrastrando jirones de la placenta mitológica en la que se había formado.

## 2. Acción, conciencia y mito

Ningún destacamento de la especie humana se ha visto libre, a lo largo del proceso de hominización, de la irresistible presión del impulso mitopoiético. La conciencia tarde o temprano adquirida sobre la interacción propia con el mundo, como resultado de la cual surgen a la vez en el marco representacional del hombre el Yo y el Mundo en oposición a la par que comunión irreductibles pero inseparables, no puede dejar de proyectar la coseidad del mundo sobre el yo (lo que Kant llamaría «yo empírico») y la subjetividad del yo sobre el mundo. De esta segunda proyección brota directamente (indirectamente, también de la primera) el fenómeno mítico-religioso. Al cual no hace falta buscar un origen «emotivo»: dolor, temor, angustia, desamparo (aunque sin duda esos sentimientos son un catalizador decisivo del proceso). Basta una explicación puramente cognitiva: la necesidad de *interpretar* los dos polos de la interacción yo-mundo, algo que resulta imprescindible para que la interacción *fluya* sin trabas psicológicas una vez se ha hecho consciente.

En efecto, la conciencia, si hay que asignarle una de las diez categorías aristotélicas, no es nada más (ni nada menos) que una relación (en un sentido radicalísimo que consiste, no en *relacionar* o *relacionarse*, sino en *ser relación*). Por eso mismo, cuando cualquiera de los términos de esa relación constitutiva se independiza en cierto modo de ella (es decir, deja de ser una parte indiscernible dentro del continuo de la relación para destacarse como término u objeto suyo), surge inmediatamente para la conciencia la necesidad de buscarle a ese término su propia relación constitutiva, so pena de que quede interrumpida la cadena relacional y, por tanto, la conciencia misma. Al hacer eso, se confiere al objeto una *consistencia* o *densidad* que lo convierte en una réplica de la relación de la que ha surgido. Y eso es

exactamente *interpretar*: prolongar la relación constitutiva del intérprete en otras tantas relaciones constitutivas de los objetos o hechos interpretados. O, dicho de otra manera, interpretar es *expandir* una vivencia cognitiva transfiriendo la relación que la constituye a sus términos u objetos, que en virtud de ello asumen, junto a su carácter de objetos, la función de *signos*. Ahora bien, como es obvio, la naturaleza del signo consiste en remitir a algo distinto de él, lo que garantiza la prolongación de la relación constitutiva de la conciencia, cuyo carácter *fluyente* le exige trascenderse continuamente a sí misma a lo largo de una cadena sin fin de objetos que hacen la función de signos de otros objetos-signos[2].

Faltos de testimonios documentales sobre las peculiaridades de cada una de las innumerables etapas de ese proceso (que podemos llamar de *fetichización*), seguido mucho más tarde por un proceso inverso y de alcance mucho más limitado, que llamaremos *naturalización*, sólo podemos conjeturar sobre su desarrollo a partir de los rasgos conocidos de la cultura humana (helénica, en este caso) en su etapa mítico-religiosa y en su etapa científico-filosófica. La cosa se complica por el hecho, evidente, de que ni la humanidad en su conjunto, ni ninguno de sus agrupamientos sociales, evoluciona en bloque: en las sociedades más primitivas encontramos individuos adelantados a la cultura de su medio, y en las culturas más modernas topamos, no ya con individuos, sino con contingentes inmensos, que siguen anclados en los valores y representaciones de sociedades periclitadas que sólo sobreviven en ellos. (Y ni siquiera esos grupos son «puros»: en cada individuo conviven, en proporciones variables, elementos de culturas diferentes).

[2] Lo cual, según ha mostrado Mihaly CSIKSZENTMIHALYI en el campo de la psicología descriptiva, podría verse como una manifestación particular de la necesidad, para cualquier experiencia, de expandir gradualmente su ámbito de realización so pena de que se detenga el *fluir* que la constituye (véase su obra de ese título: *Flow*, Londres, Rider, 1992).

Podemos, pues, suponer que lo que hemos llamado *fetichización*, consistente en sobrecargar de sentido los objetos del mundo, que para un animal «corriente» no son sino términos de su acción, sin espesor ontológico alguno, se debió de producir en las distintas sociedades humanas a lo largo de un lapso de tiempo mucho mayor que el transcurrido desde el alumbramiento de las concepciones naturalistas hasta nuestros días. Y puesto que aquel primer proceso dispuso de miles de años para su desarrollo, nada tiene de extraño que acabara permeando todos los estratos socioculturales de la especie y, al inaugurarse los tiempos históricos, tuviéramos una humanidad íntegramente presa en las redes de la religión. Palabra ésta, por cierto, cuya etimología expresa gráficamente una actitud de «retención» o «freno» del impulso a servirse del mundo como medio de vida (mundo natural) para verlo, en cambio, como fin de la vida (mundo sobrenatural)[3].

Ya hemos dicho que esta sobrecarga de sentido del mundo se produce inevitablemente, por simple desarrollo de las facultades y funciones cognoscitivas del animal humano, al transferir al mundo las propiedades del yo. Dichas propiedades se pueden resumir en una: la *subjetividad*, el hecho de ser centro, origen, plataforma (*sujeto*) de acción, incluida aquélla consistente en verse a sí misma como tal: acción circular que, aunque impropiamente, llamamos «autoconciencia». Pues bien, al transferir la subjetividad al mundo, éste se yergue ante nosotros como un Super-Yo, es decir, como Dios. Y al igual que el yo ofrece la doble característica paradójica de ser núcleo articulador y sustentador de la vida y, sin embargo, permanecer siempre oculto en un insondable «más allá» de cualesquiera acción y experiencia concretas, sin manifestarse como tal en ninguna de ellas[4], así también el Super-Yo divino sustenta su divinidad en el

[3] Éste es en el fondo, creemos, el mecanismo que subyace a la experiencia de lo «sacro». (Véase la obra clásica de Rudolf OTTO, *Das Heilige*, Munich, C.H.Beck, 1963.)

[4] Como ocurre con la noción tradicional de *substancia*, que ya desde la caracterización que de ella (o más bien de su precedente griego, οὐσία) hace Aristóteles se entiende

misterio de presuntas manifestaciones esporádicas que no logran disipar la sensación de permanente ausencia.

Esa transferencia de subjetividad al mundo es inseparable de la recíproca cosificación del yo, constituyendo ambos procesos los términos de un bicondicional. De hecho, tan necesario es esto segundo como lo primero para que se dé la experiencia mítico-religiosa de la vida humana. Pues sólo un yo reducido a objeto del mundo puede ver el mundo como un sujeto frente al yo. Elucidar el detalle de ese mecanismo constituye, precisamente, una de las tareas más específicas —y arduas— de la filosofía, ya desde sus orígenes helénicos.

## 3. Yo, mundo, sociedad (y al revés)

Hemos presentado el proceso de fetichización conducente a la ilusión religiosa como necesario y, en cambio, decíamos al principio que el nacimiento de la filosofía fue un hecho contingente. En realidad es todo mucho más complejo. Hay que decir, antes de nada, que hablar sin más de la interacción yo-mundo es escamotear un elemento mediador que, gráficamente, correspondería al guión de esa expresión en su forma escrita, pero que haremos mejor en llamar «sociedad». La sociedad, mal que les pese a la difunta «freedom fighter» Margaret Thatcher[5] y a la prepotente tribu ultraliberal que (des)gobierna el mundo en beneficio propio, es tan real que sólo en su seno surge el concepto mismo de realidad. La interacción yo-

como el sujeto por antonomasia, que da sostén, consistencia y unidad a sus predicados. De hecho, nada tiene de extraño que 'sujeto' se haya convertido en sinónimo de 'yo', pues lo esencial en la noción clásica de *sujeto* es ese estar siempre «por debajo» de cualquier atributo sin reducirse a ninguno de ellos, como el yo subyace a todos sus actos sin desvelarse ni agotarse en ninguno: ya en la Antigüedad tardía el término griego *hypóstasis*, que es el homólogo etimológico de *substancia*, pasó a designar el equivalente del término latino *persona*.

[5] Con semejante calificativo (acuñado, por cierto, en tiempos del gobierno Reagan en los EE.UU. para referirse a los actuales yihadistas islámicos cuando luchaban contra las tropas soviéticas en Afganistán) canonizaba a la otrora «dama de hierro» una edición de *The Economist* salida pocos días después de su muerte. Cosas veredes…

mundo no es binaria, sino ternaria: necesita al menos, junto con el mundo, dos yoes para constituirse. Como dice una inscripción del Parque Central de Nueva York: *alteri vivas oportet si vis tibi vivere*[6]. La comunicación entre sujetos, que no es posible sin el mundo como medio de transmisión, constituye un triángulo las funciones de cuyos vértices acaban siendo intercambiables o rotando de un vértice a otro: yo me descubro en el otro a través del mundo, el mundo se descubre en el otro a través de mí, yo me descubro en el mundo a través del otro y descubro el mundo a través de él, etc. Al fin y al cabo, la «autoconciencia» *explícita*[7] que cosifica (mundaniza) el yo lo hace porque se enfrenta a otro yo que posee a la vez la opacidad propia del mundo (dado que no se deja penetrar por la conciencia) y la subjetividad (manifiesta en su actividad espontánea) característica del yo: cuando nos fijamos específicamente en lo primero, inferimos la mundanidad del yo; cuando en lo segundo, la subjetividad del mundo. Ese juego de interacciones es la sociedad. Y el juego nos permite a la vez ver la sociedad como algo que existe en el mundo (entendido éste como límite y «más allá» de la realidad: el «perímetro» del triángulo y su entorno) y ver el mundo (entendido ahora como resultado del juego de interacciones: el «área» del triángulo) como algo que existe en la sociedad[8].

---

[6] «Has de vivir para otro si quieres vivir para ti»: aforismo de Séneca (*Epístolas morales* V 48) recogido por Waldo Hutchins, uno de los primeros presidentes de la junta administrativa del parque. Donald DAVIDSON, en su ponencia al Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Brighton en 1988, en relación con el ya clásico problema del criterio para determinar si hay «otras mentes», propone también una estructura triangular para la significación, según la cual el pensamiento-lenguaje de cada sujeto necesita de la confrontación con el lenguaje-pensamiento de otro u otros sujetos para establecer la relación significativa con el mundo, a la vez que la referencia al mundo es mediación necesaria de la relación dialógica con otros sujetos.

[7] Que no se ha de confundir con la autoconciencia implícita que acompaña necesariamente a toda conciencia, aun en sus formas más elementales.

[8] Aunque debiera estar ya claro por lo que llevamos dicho, puntualizo: nada hay más lejos de este planteamiento que la estúpida *boutade* posmoderna que reduce la realidad a una «construcción social». Por supuesto, el *concepto* de realidad sí es una construc-

Partiendo de ese proceso, por el que necesariamente ha pasado y sigue pasando la humanidad, la inevitabilidad de la ilusión religiosa parece clara, como interpretación más obvia (o «perezosa») de los datos de la autoconciencia naciente. Su manifestación primera y preponderante (todavía no plenamente superada ni en las sociedades más secularizadas de la actualidad) es la creencia *animista*, generalizada a todos los seres (en su versión más primitiva) o restringida a una(s) «fuerza(s) superior(es)» (Dios o dioses de diverso rango) y al ser humano (en la versión todavía viva en las grandes religiones de Oriente Próximo y Occidente). Y del animismo nace la mitología: encarnación de las fuerzas naturales en yoes o superyoes cuya historia es la historia del mundo y de esa pequeña parte del mundo que es la humanidad. La cual, a medida que deja de sentirse pequeña gracias a su dominio de la naturaleza mediante la técnica, deja de creer en los mitos tradicionales y acaba, consecuentemente, encontrando en su conciencia un vacío que colmar. La mayor parte de la humanidad lo colmará cambiando una mitología gastada por otra nueva. Una pequeña parte, con las actividades sociales superiores[9] (incluido el trabajo no forzado y, dentro de éste, por supuesto, el trabajo científico). Una parte más pequeña aún intentará colmarlo con la filosofía (y por cierto, según qué filosofía escoja, acabará vaciándolo definitivamente).

Ciertos miembros ociosos (parcialmente, al menos) de la sociedad helénica del siglo VI antes de nuestra Era a quienes su posición social privilegiada permitía que se consagraran a actividades sociales

---

ción social; pero ello es igualmente válido para *todos* los conceptos, en cuanto que su modo de ser es inseparable del lenguaje y éste es constitutivamente social. Por otro lado, preguntar al posmoderno, como algunos críticos hacen, «Y ¿quién construye la sociedad?» es excederse en la aplicación del principio de caridad: resulta altamente dudoso que el interpelado pueda entender la pregunta.

[9] Entiendo por tales aquéllas que no son estrictamente imprescindibles para la supervivencia material del individuo ni de la especie, como la actividad política, cuyo ejercicio, aun cuando a todas luces es socialmente necesario a partir de cierto nivel de complejidad social, no lo es para ningún individuo en particular.

superiores, dieron, a partir de éstas, un paso apenas perceptible en la dirección opuesta a la que habían seguido hasta entonces las sociedades humanas y que hemos designado más arriba como el camino de la fetichización de la relación yo-mundo. Caminar en la dirección opuesta, con todo, no podía significar simplemente retroceder: la conciencia nunca retrocede; como tal (es decir, mientras funcione como tal conciencia, sin verse afectada por patologías que la anulen total o parcialmente), no puede borrar sus contenidos: sólo tacharlos. Por eso, cuando la improbable combinación de conocimientos avanzados sobre fenómenos o propiedades naturales de alcance general (astronomía y geometría), por un lado, y estructura social primitiva, por otro[10], se produjo en ciertas comunidades helénicas de la costa de Asia Menor, como la que habitaba en la ciudad-Estado de Mileto, los primeros frutos del maridaje pudieron pasar por imitaciones poco afortunadas de las bellas fábulas de dioses y héroes: en efecto, adoptaron la estructura mitológica clásica de «historia de los orígenes». Sólo que, casi insensiblemente, como el supuesto retoño deforme de pato que se convierte en cisne, lo que en un principio podían parecer torpes *teogonías* dieron paso a atrevidas *cosmogonías*. La diferencia era bastante mayor de lo que el simple cambio de prefijo deja traslucir.

[10] El desarrollo de la astronomía y de la geometría requería sociedades demográficamente importantes y con un grado de complejidad (división del trabajo) muy elevado, única manera posible, con la escasa productividad del trabajo en la Antigüedad, de liberar la masa de «intelectuales» (los sacerdotes y escribas) necesaria para esa tarea, como lo prueba la historia social de egipcios, babilonios y, más recientemente, mayas y nahuas en América. Una microsociedad como la helénica arcaica, con élite aristocrática semiociosa, pero sin una clase dedicada permanentemente al estudio, nunca habría podido por sí sola generar conocimientos de aquella envergadura (como tampoco podía edificar un poder religioso que ahogara totalmente la crítica de doctrinas y valores). Sin el fortuito cruce producido por la expansión colonial griega, ni el saber antiguo se habría emancipado del dominio religioso ni la cultura helénica habría salido nunca de la marginalidad.

## 4. Naturaleza y razón

En efecto, mientras en el mito hay siempre un telón de fondo de la peripecia, que se da por supuesto y queda al margen del mito mismo (los dioses son siempre hijos de otros dioses y manejan una panoplia relativamente amplia de recursos dados, *preexistentes*), la cosmogonía protofilosófica tiene un principio *absoluto*[11]: deja de ser propiamente *narración* (μῦθος) y se convierte en *concepción* (λόγος). No presupone nada fuera de sí misma como explicación del mundo. El mundo, por tanto, recupera su carácter de *horizonte último* de toda experiencia a cambio de desprenderse de su aura sagrada (aura que, si le confería por un lado la dignidad de *sujeto*, lo privaba, por otro, de su autonomía respecto de toda visión *subjetiva*). Pero lo que el mundo ya no podía perder jamás era la «densidad» adquirida en el curso de su fetichización, por la que había dejado de ser puro objeto de acción del yo para convertirse en sujeto de acción sobre el yo. Por eso, aunque perdiera el nombre de «dios», había de seguir ostentando un nombre propio que designara su inagotable iniciativa. Y los griegos lo llamaron φύσις, *naturaleza*[12]. Si la religión es el proceso

[11] La peripecia de la palabra griega ἀρχή como primer término técnico filosófico (al menos, si hemos de creer el testimonio de Simplicio a propósito de Anaximandro: fr. DK 12 A 9) resume en ella sola todo el giro de la conciencia antigua del fetichismo al naturalismo: al pasar del corriente uso relativo como «principio-gobierno *de algo*» al absoluto de «principio *sin más*», antes y al margen del cual no hay ningún otro elemento explicativo, libera de un plumazo la conciencia de la necesidad de presuponer siempre un más allá de cada explicación, como sucede en el mito. Mito que trata de suplir sus limitaciones como explicación parcial, local y relativa mediante la *narratividad*, que enhebra en él un hilo temporal ilimitado.

[12] El término φύσις, derivado del verbo φύω, «nacer», fue (por una vez) aceptablemente traducido al latín como *natura*. Designa, obviamente, aquello que nace y se desarrolla, o más bien el propio brotar o nacer de las cosas. Como es bien sabido, de ese sentido original «vitalista» ha pasado a significar todo aquello que existe en el espacio y el tiempo. Ahora bien, en sus primeros usos filosóficos (antes de Aristóteles, por lo menos) no tenía ese sentido de nombre colectivo, sino que designaba la manera de ser propia de cada ente en particular (ésta es una de las razones que respaldan la convicción de que los títulos supuestamente dados por los presocráticos a sus obras, Περὶ φύσεως,

de fetichización del mundo, la filosofía es el proceso (inverso en un sentido, paralelo en otro) de su *naturalización*.

El presupuesto básico de la concepción naturalista es algo que muchos historiadores de la filosofía antigua parecen ver como una aportación tardía, original de los pensadores estoicos, cuando en realidad ya está explícito al menos desde Heráclito, a saber: la inteligibilidad de los procesos naturales, la identidad de *phýsis* y *lógos*. Del mismo modo que la astronomía caldea había permitido entender el movimiento de los astros, la filosofía (o la *sabiduría*, según el propio Heráclito, porque el nombre de *filosofía* sólo lo recibe este nuevo saber de la mano de Platón) debía permitir entender la naturaleza en su conjunto, aun empezando por las naturalezas particulares de las cosas. El papel heurístico de la mitología religiosa, en cambio, se limitaba a lo que podríamos considerar una especie de «argumento de autoridad» generalizado: las cosas son como los dioses deciden que sean. Con arreglo a esa concepción, los procesos mundanos no son racionales (es decir, sometidos a reglas universales que permitan el cálculo y la previsión), sino arbitrarios. De ahí la imperiosa necesidad que tiene la religión antigua (todas las religiones, en el fondo) de complementar el mito y el rito con la adivinación y con la plegaria, para hacer de alguna manera previsible la caprichosa voluntad del numen.

El *dictum* de Hegel: «todo lo real es racional, todo lo racional es real» no constituye, pues, ninguna novedad revolucionaria. Semejante afirmación hegeliana podría ser un perfecto epítome de la filosofía antigua en su totalidad, expresión cabal del rasgo que la distingue de los saberes anteriores; o mejor, que la *constituye* como saber propiamente dicho frente al «mantra» ritual, casi pura pragmática con escasa o nula semántica, del discurso mítico. Para el filósofo antiguo, ni la realidad es otra cosa que la manifestación de una pauta de orde-

---

*Acerca de la naturaleza*, son apócrifos, pues en esa época el término no se utilizaba todavía para designar el mundo natural en su conjunto).

nación de la materia (*lógos*, es decir, *razón* o *relación* entre magnitudes de por sí amorfas), ni la razón es otra cosa que la inteligibilidad de lo real. Y ello es así aun cuando, como podemos ver en Parménides, Empédocles, Platón y otros, se recurra a los viejos esquemas narrativos del mito para suplir la carencia de fórmulas técnicas establecidas con las que expresar ideas por completo novedosas que escapan a la capacidad expresiva del lenguaje descriptivo ordinario (o para mejor lograr la complicidad del público, perfectamente familiarizado con el discurso tradicional y nada en absoluto con las áridas fórmulas de la incipiente jerga filosófica)[13].

## 5. Unidad y pluralidad

Esto es tanto como decir que el proceso de naturalización reflejado en la filosofía es necesariamente un proceso de *unificación* de la experiencia. El mundo del mito es un conglomerado de ámbitos inconexos. El mundo de la filosofía es una unidad fundamental. En efecto, el carácter racional de la naturaleza consiste en que todo en ella está relacionado (*lógos*, al fin y al cabo, significa «ligadura»): ἓν πάντα, «todas las cosas son uno»[14]. Desde esa primera proclama explícita de Heráclito, la filosofía griega será un constante ascenso de la pluralidad inconexa (y, por tanto, ininteligible) a la unidad omnicomprensiva, singladura que culminará en Plotino y las escuelas neoplatónicas de Alejandría y Atenas.

---

[13] Es sintomático que Aristóteles, cuya doctrina cae sobre el terreno abonado por dos generaciones de académicos, no recurra nunca al mito y sí, en cambio, a abundantes fórmulas estereotipadas que casi nunca explica, por lo que es más que razonable suponer que éstas, enteras o en algunos de sus elementos, fueran ya moneda corriente en los círculos eruditos de Atenas y otros lugares de la Hélade.

[14] Heráclito, fr. DK 50 B. Heidegger, en su conferencia dictada en Cerisy-la-Salle (Francia) en agosto de 1955, bajo el título *Was ist das – die Philosophie?* («¿Qué es eso de la filosofía?»), cifra en esa expresión heraclitea todo el saber antiguo (y auténtico), del que la filosofía posterior no ha sido, según él, sino un vano intento de recuperación, por no decir un mero subcedáneo.

Tanto si se le da la razón al «monista» Parménides como al «dualista» Aristóteles, se acaba descubriendo en todo estrato de la filosofía antigua la ineludible presencia del «uno sobre muchos» de Platón[15]: sea como *lógos* heracliteo, como *eîdos* platónico, como Primer Motor aristotélico o como *pneûma* estoico[16]. La excepción de los llamados pluralistas es sólo aparente: los procesos de composición y descomposición sólo se oponen como los dos sentidos en que puede recorrerse una misma dirección, en tanto que lo lleno y lo vacío, por su propia naturaleza complementaria, no hacen sino integrar una unidad superior.

Pero más radicalmente todavía: unidad y pluralidad son términos correlativos. No es posible tener la noción del uno sin poseer *eo ipso* la del otro. Es ese bloque conceptual formado por ambos lo que aquí llamamos propiamente *unidad*. La falta de unidad del pensamiento no filosófico consiste precisamente en el hecho de que no reconoce su propia dispersión y pluralidad de contenidos. Porque la filosofía no es tanto el pensamiento de la unidad como la conciencia insatisfecha de la pluralidad no integrada[17].

---

[15] O mejor, en la fórmula que aparece en el *Parménides*: τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν, «lo idéntico sobre todos» (*Parm.*, 132c).

[16] La expresión 'uno sobre muchos' sólo se aplica con propiedad al εἶδος o forma, que constituye el tema central de la metafísica platónica, es decir, a un género de unidad formal, no material (como es el caso, en cambio, del λόγος heracliteo, el πρῶτον κινοῦν aristotélico y el πνεῦμα estoico); pero precisamente por eso pone mejor en evidencia la inspiración unitaria común a las concepciones de todos esos autores.

[17] καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν («lo que se viene indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre queda por resolver: qué es lo que es») (ARISTÓTELES, *Metafísica* Z 1, 1028b2-4). Sobre el carácter aporético de la metafísica, y por tanto de la filosofía sin más, véase la excelente obra de Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1966(2ª) (hay traducción española), donde se muestra que el acicate de esa indagación es precisamente el intento de reducir (o, al menos, reconducir) a algún tipo de unidad la diversidad de lo que es. El propio Aristóteles tratará de aproximarse a ese ideal mediante el ensamblaje de las distintas maneras de ser en torno a lo que él consideraba el modo de ser por antonomasia: la οὐσία o *entidad*.

El supuesto de unidad *trascendental* de lo real (en el sentido técnico dado al término 'trascendental' por la Escolástica latina, es decir, como unidad que penetra la multiplicidad sin reducirse a ninguno de sus componentes, sin identificarse nunca con la unidad material o «numérica»[18]) es tan consubstancial a la filosofía como el supuesto de verdad de las proposiciones declarativas, tal como muestra la formulación que hace Aristóteles del axioma básico de su metafísica: el principio de no contradicción. En efecto, en ese pasaje magistral del libro Γ de la *Metafísica*, afirma Aristóteles que ninguna proposición puede dejar de presuponer su propia verdad (y excluir su simultánea negación, o falsedad) en la medida en que «signifique algo determinado», es decir, en la medida en que tenga *unidad* de significado, unidad en sentido radical (no meramente numérico) que sólo queda rota cuando se superponen la afirmación y la negación de *un mismo* predicado sobre *un mismo* sujeto. Tras considerar que toda ciencia parte, como principio más firme de todos, de la proposición: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*[19], Aristóteles razona así:

> «Acerca de este principio cabe una demostración refutativa ... con sólo que el que lo cuestiona diga algo. [...] El punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino que diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro. Esto ocurrirá necesariamente con tal de que diga algo, pues en caso contrario un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro. Ahora bien, si accede a ello, habrá demostración, pues habrá ya algo determinado. Pero el responsable de la demostración no será el que demuestra, sino el que mantiene lo contrario, ya que, por más que intente destruir el discurso, sigue manteniendo el discurso. [...] Pues no significar algo determinado es no significar

[18] Aristóteles distingue lo que él llama unidad o identidad *numérica* (ἀριθμῷ) de la unidad o identidad *específica* (εἴδει), que define respectivamente así: «forman unidad en número las cosas cuya materia es una, forman unidad en especie aquéllas cuya definición (λόγος) es una» (*Met.* Δ 6, 1016b32-33).

[19] *Met.* Γ 3, 1005b19-20 (traducción de Tomás Calvo Martínez).

> nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa.»[20]

Pero nunca se insistirá lo suficiente en que el carácter trascendental de la unidad buscada, a la vez que presupuesta, por la filosofía no sólo no excluye, sino que en cierto modo implica la simultánea pluralidad de lo real: los nombres recibidos por esa pluralidad constitutiva de la unidad del mundo son casi tan plurales como ella misma, con un único rasgo común que le viene asignado, desde el comienzo mismo de la reflexión filosófica, por obra de Anaximandro y que es el reverso exacto de lo que Aristóteles consideraba, en el fragmento recién citado, condición necesaria de toda significación: la *indeterminación*. Indeterminado por naturaleza es el número de «semillas» o de átomos de los pluralistas, indeterminada por antonomasia la platónica «díada indefinida» e indeterminada por definición (o mejor, «contradefinición») la materia aristotélica.

El precedente inmediato de ese fecundo hallazgo conceptual-terminológico de Aristóteles, la materia[21], es la χώρα platónica[22], que, junto a su sinónimo, la ὑποδοχή o «receptáculo», da carta de naturaleza explícita, por primera vez en la historia, a la fundamental

---

[20] *Met.* Γ 4, 1006a11-13, 1006a18-26, b7-11 (traducción de Tomás Calvo modificada).

[21] El término empleado por Aristóteles, ὕλη, designaba en su acepción corriente la *madera* como material de construcción y fabricación de objetos (al fin y al cabo, nuestro término 'materia' procede directamente, sin transformación, del mismo vocablo latino del que surgió, por evolución fonética, la voz 'madera'). El estudio más exhaustivo sobre la teoría aristotélica de la materia es el de Heinz HAPP, *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971.

[22] Χώρα significa, en su acepción ordinaria, «territorio» y, a partir de ahí, simplemente «espacio». Con su introducción en el *Timeo*, Platón busca, entre otras cosas, fundamentar su reducción de los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, aire y fuego) a estructuras meramente geométricas (triángulos y poliedros). Véase *Timeo* 48e-53c. Un estudio monográfico relativamente reciente sobre el tema es el libro de John SALLIS *Chorology. On Beginning in Plato's 'Timaeus'*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

noción genérica de espacio. Más genérica, pese a la apariencia, que la noción de *vacío* de los atomistas, pues hace abstracción incluso de la oposición lleno-vacío, todavía cualitativa, para retener como única nota distintiva lo que las lenguas latinas llamarán *extensión* y Descartes elevará a categoría fundamental del mundo en tanto que distinto (y opuesto) al yo. Es precisamente esa noción de espacio, sinónimo de mutua exterioridad, dispersión y pluralidad absoluta, la que dará, paradójicamente, lugar a la visión moderna del mundo como un todo unificado: universo. Puede discutirse en qué medida esa unificación se había producido ya en la mente de los antiguos, pues la oposición entre mundo celeste y mundo sublunar en la cosmología aristotélica, por ejemplo (sin hablar de la doctrina epicúrea de la infinita pluralidad de mundos y sus regiones intermedias, moradas de los dioses), permite dudar de que se hubiera producido, antes del siglo XVII de nuestra Era, la simplificación cartesiana del mundo físico bajo la categoría de extensión. Pero ello no obsta para reconocer en los esbozos griegos de ésta una ruptura conceptual sin precedentes respecto del cualitativismo primitivo y del lastre que éste representaba para toda concepción verdaderamente unificadora de la realidad.

## 6. El nacimiento de la eternidad

En todo caso, de lo que no hay duda es de que sí se produjo, en Platón al menos, y seguramente ya en Parménides, la superación de la dispersión temporal de la existencia en aquella prodigiosa noción de *eternidad*, αἰών[23], que elevaría definitivamente la filosofía por encima de cualquier noción religiosa tradicional en cuanto a capacidad

[23] En realidad, αἰών, en su acepción prefilosófica, significa «duración de la vida», es decir, un lapso de tiempo cerrado sobre sí mismo, determinado. Ese carácter autocontenido es, probablemente, el que da pie a un uso filosófico que lo acaba contraponiendo al tiempo en la medida en que éste carece, por sí mismo, de determinación. Más inequívoco es el adjetivo ἀίδιος, que ya en su acepción ordinaria designa la negación del cambio y, por ende, del transcurso temporal.

de «dar sentido» al mundo[24]. Dice Timeo, en el diálogo platónico homónimo:

> «Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno (ἀίδιον), intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna (αἰώνιος) y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad (αἰώνος) y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. [...] Éstas son las partes del tiempo y el "era" y el "será" son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el "es".»[25]

Como se puede ver, Timeo no da una definición directa de eternidad: su naturaleza aparece como el envés de la del tiempo, descrito como su «imagen móvil». Con eso, empero, ya queda dicho que la eternidad es la negación del *transcurso*; pero no necesariamente de la *actividad*, que, como apuntará Aristóteles, no tiene por qué ir acompañada de movimiento[26] (o, más propiamente, no tiene por qué quedar «diluida» en él). En efecto, el tiempo, según la concepción platónica, no hace sino «desmenuzar» en facetas diversas lo que la eternidad contiene en bloque: y si la actividad convencional, la que transcurre, consiste en una relación de encadenamiento gradual en-

[24] Como es bien sabido, los conceptos de eternidad cristiano e islámico son préstamos de la filosofía griega, especialmente de su versión neoplatónica. En cuanto al judaísmo, o mucho me equivoco, o la noción de eternidad le es por completo ajena, salvo en la mente de sus grandes filósofos medievales imbuidos de platonismo y aristotelismo, como Ibn Gabirol o Maimónides.

[25] PLATÓN, *Timeo*, 37c-e (traducción de Francisco Lisi).

[26] *Ética nicomáquea* VII 14, 1154b26-27.

tre distintos componentes de lo real, cabe concebir una actividad infinitamente intensa como resultado del encadenamiento simultáneo entre componentes que se hallan reunidos en la indisociable unidad de una existencia sin transcurso[27].

Pero ¿de dónde procede esa noción de eternidad que el texto del *Timeo* da por supuesta? La respuesta más inmediata y fácil es decir que surge de las mismas reflexiones que llevaron a Platón a pergeñar la llamada teoría de las ideas o formas. Y, en efecto, la relación que media entre las formas únicas e inalterables y sus «copias» perceptibles y mudables es exactamente la que se da entre eternidad y temporalidad (lo que de paso pone en evidencia la estrecha conexión existente entre eternidad, aglutinadora pero no negadora de actos, y unidad trascendental, aglutinadora pero no negadora de individuos). Ahora bien, ahondando un poco más, descubrimos, en el libro V de la *República*, que el peculiar estatuto de las formas les viene conferido por su pertenencia a una esfera descubierta cien años antes por el médico filósofo Parménides de Elea: la esfera del *ser*. En efecto, las formas son para Platón el objeto del saber propiamente dicho (ἐπιστήμη), que a su vez, en ese pasaje de la *República*, se identifica con el conocimiento del ser, mientras el conocimiento imperfecto (δόξα) tiene por objeto un paradójico término medio entre *ser* y *no ser*[28]. Es aquí donde se muestra con toda claridad cómo la naturalización del mundo acometida por la filosofía no despoja al mundo de la reduplicación de sentido que le había adjudicado la religión, en virtud de la cual el mundo aparecía siempre como un «más allá» de

[27] Sobre la célebre fórmula platónica arriba citada, que relaciona la eternidad y el tiempo como el modelo y la copia, véase la primera parte de: BRAGUE, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, París, P.U.F., 1982.

[28] Estas consideraciones aparecen ampliamente desarrolladas a lo largo de un extenso pasaje situado al final del libro V de la *República*, 475e-480a. El término medio entre el *ser* y el *no-ser* está constituido, obviamente, por la realidad sensible, localizada espacio-temporalmente y constituida por «combinaciones» de formas opuestas entre sí, lo que justifica su caracterización como *ser* y como *no-ser*. En otros pasajes, Platón identifica ese intermedio entre *ser* y *no-ser* con el *devenir* (γίγνεσθαι).

todas nuestras interacciones con él, irreductible a ellas. Simplemente, la filosofía identifica ese «más allá» con una dimensión constitutiva del mundo como tal, en lugar de proyectarla ilusoriamente fuera de él —como hacen las grandes religiones monoteístas contemporáneas— o de concentrarla en unos supuestos seres mundanos dotados de poderes transmundanos, como hace el politeísmo primitivo. Para la religión, el *plus* de realidad atribuido al mundo es *un(os) determinado(s) ser(es) transmundano(s)* que se sirve(n) de los seres mundanos. Para la filosofía es *el ser del mundo como tal* que se manifiesta en todos y cada uno de sus seres particulares. Religión y filosofía coinciden en considerar ese conocimiento profundo del mundo fuera del alcance de los sentidos y del lenguaje corriente. Difieren en que la filosofía propone suplir éstos con el saber sistemático del *lógos*, mientras la religión propone suplirlos con un acto de simple asentimiento en el que se renuncia de entrada a cualquier intento de comprensión: la llamada *fe*.

El *ser*, en la medida en que se contrapone a toda noción que implique dispersión, inconstancia y, por ende, temporalidad, vincula definitivamente el saber científico-filosófico a la eternidad. Parménides, aun sin disponer de un término específico para designarla, alude a ella, seguramente por primera vez en la historia, como rasgo constitutivo del ser:

> «Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo. Pues ¿qué nacimiento podrías encontrarle? ¿Cómo y de dónde se acreció? No te permitiré que digas ni pienses [que surgió] de lo que no es, porque no es posible decir ni concebir lo que no es. Pues ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? Por tanto, es necesario que sea completamente o no sea en absoluto.»[29]

Hay aquí, sin embargo, una notable paradoja: si bien se mira, es obvio que el *ser* al que Parménides inviste de esa dignidad suprema entre los objetos de conocimiento no es realmente ningún objeto,

[29] PARMÉNIDES, fr. DK 8 B 5-10.

sino el simple vehículo de constitución de los objetos propiamente dichos, designados por los predicados de la proposición: «sólo es posible decir y pensar "que es"», viene a decir; afirmación «pura» o «vacía», sin sujeto ni predicado. El *ser* no es, en sí mismo, predicado alguno (es, según la gramática tradicional, una simple «cópula», nexo o enlace entre el sujeto, término de significado —parcialmente— velado, y el predicado, término que —parcialmente— desvela aquél). La «dignidad» del *ser*, por tanto, no estriba en su carácter formal, eidético —como parece pretender Platón—, pues por sí mismo no tiene más forma que la que le confiere el predicado por él vertido sobre el sujeto. Estriba, en cambio, en su ubicuidad conceptual, que le permite «infiltrarse» en cualquier concepto propiamente dicho. Asociar, pues, *ser* y *eternidad*, más que *fijar* la eternidad en la intemporalidad (mera negación del tiempo, que también podría ser la nada), cual si fuera un instante «congelado», equivale a entender la eternidad como la suma «concentrada» de todos los tiempos[30] o, mejor, como el invisible hilo conductor-unificador de todos los instantes. Equivale, en suma, a ver la eternidad como el «alma» del tiempo, como su esencia profunda y la condición misma de posibilidad de la continuidad temporal. Por eso se puede decir, sin exceso metafórico, que la eternidad, cuyo concepto nació en Grecia, (re)nace ella misma incesantemente en cada hito del fluir temporal, por lo que una expresión como 'nacimiento de la eternidad' tiene menos de oxímoron que de pleonasmo: más que la inmovilidad del instante vacío de acontecimientos es propia de la eternidad la plenitud del momento originario, el nacimiento «puro», sin fase prenatal ni ulterior envejecimiento. ¿Qué otra cosa se quiere decir, si no, con

[30] No una suma sucesiva interminable, que sería temporal ella misma: la eternidad, pese a algún descuido conceptual de Aristóteles en *Acerca del cielo* (I 12, 281b20-283a10), no es simplemente una sucesión temporal infinita. Recuérdese la «canónica» definición de Boecio: «interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio» («posesión total y perfecta, a la vez, de una vida interminable») (*Consolación de la filosofía*, V 6, 4).

el considerado, según vimos más arriba, primer término filosófico de la historia, a saber, ἀρχή, «principio»?

Volviendo una vez más a Hegel (sin duda, el más «helenizante» de los filósofos modernos[31]), si lo *absoluto* es sinónimo de eternidad (pues ésta no está «situada» en ningún punto determinado de la cadena temporal que permita adjudicarle posición relativa alguna), hay que entender la eternidad como Hegel entendía lo absoluto: como *resultado* interno de la historia, no como horizonte externo a ésta.

En ese punto, los griegos no fueron plenamente consecuentes: se limitaron a *objetivar* la eternidad adjudicándosela al mundo (tanto al material como al formal, algo en lo que coinciden profundamente Platón y Aristóteles, pese a algunas apariencias en sentido contrario[32]). Y es que la limitación insalvable de la filosofía griega, a excepción quizá de sus manifestaciones finales en la etapa neoplatónica, consiste en que, tras haber llevado hasta el final la naturalización del mundo (más, incluso, de lo que se atreverá a hacer la mayor parte de la filosofía moderna, demasiado condicionada por el cristianismo), fue incapaz de realizar la tarea simétrica exigida por una verdadera superación del fetichismo religioso: la descosificación del yo, su liberación de la condición de un objeto más del mundo, particular y

[31] El helenismo de Nietzsche, pese a tener más sólido fundamento filológico que el de Hegel, es más unilateral, más instrumental y subordinado a la justificación de las tesis filosóficas del profeta mayor del irracionalismo moderno.

[32] En efecto, como se puede leer en el *Timeo*, la χώρα es tan ingenerada como las formas: es «un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza» (49a) (por lo que no está sujeta a generación, sino que la generación está sujeta a ella); «es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades» (50b); es, por último, algo «que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen» (52b) Análogamente, según Aristóteles: «la materia es, ante todo y en sentido propio, el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción» (queda, por tanto, a recaudo de ellas) (*De la generación y la corrupción* I 4, 320a2); «no se generan ni la materia ni la forma [...] se caería en un proceso infinito, en efecto, si no sólo se hiciera redondo el bronce, sino que además se hicieran el bronce y la redondez» (*Metafísica* Λ 3, 1069b35, 1070a2-4).

perecedero. Platón, tras la estela pitagórica, se conformó con un sucedáneo: la inmortalización del alma[33]. Aristóteles, más comedido, con la eternización (quizá) del entendimiento o, mejor, de una de sus funciones[34]. Peligroso sucedáneo, al menos el primero, porque dio pie a una nueva caída, mucho más difícil de superar que la primitiva, en el fetichismo religioso, reforzado esta vez con préstamos filosóficos[35].

Parece extraño que eso ocurriera con una manera de ver la realidad en que φύσις y λόγος se recubren mutuamente. Y ¿no es el *lógos* griego otro nombre del *yo*, nudo de las relaciones o «ligaduras» establecidas por la razón? Sí en un sentido superficial, «psicológico», como muestran las teorías del alma, tanto de Platón como de Aristóteles y los estoicos. Pero no en sentido metafísico: el *lógos* griego, fuego inextinguible, coeterno con la naturaleza, es ante todo una estructura objetiva, constituyente del mundo. El *lógos* que preside las funciones superiores del alma humana es una simple delegación o

[33] Aunque puede dudarse razonablemente de la interpretación literal que la tradición ha hecho de la teoría platónica al respecto. Dejando de lado la argumentación del *Fedón*, que admite también interpretaciones no personalistas de la inmortalidad del alma, la siguiente observación del *Fedro* da que pensar si no estaremos aquí ante un caso más de utilización del lenguaje alegórico tan querido (y necesario) a Platón: «El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndola visto ni intuido [νοήσαντες] satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por la totalidad del tiempo. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean éstas nuestras palabras» (246c-d). En el cap. V desarrollaremos más esta hipótesis dentro del análisis general de la utilización del mito por Platón como remedio a la carencia de un lenguaje técnico filosófico consolidado.

[34] Vid. infra capítulo X.

[35] En efecto, es bien sabido que el cristianismo, sobre la base de una determinada interpretación «purista» del mesianismo judaico y del gnosticismo judío contenido en los llamados libros sapienciales, construyó una teología crecientemente imbuida de platonismo y neoplatonismo. En el Islam, también profundamente influido por la filosofía platonizante, el grado de integración entre los elementos filosóficos y los estrictamente religiosos fue menor, habiendo quedado estancado ese proceso prácticamente después de la muerte de Averroes.

participación de aquél, al que se halla totalmente subordinado. Por lo demás, la cosificación del yo como un ente natural entre otros tiene de entrada una base empírica mucho más sólida que la subjetivización del mundo: ¡es tan fácil identificar el yo con el ser humano! Y está claro que el ser humano, a diferencia del mundo, no es eterno. Como dice una canción popular inuit:

«Pasa el viento:
pasa y vuelve.
Pasa el hombre:
pasa y no vuelve.»

Por la misma época en que la filosofía nacía en Grecia, el budismo primitivo (aunque pronto reconvertido, al menos parcialmente, en ritual pararreligioso) logró la hazaña de disociar *yo* y *ser humano*, aunque formulando de manera puramente negativa la realidad del yo (con la consiguiente invitación —en muchos casos, al menos— a la pasividad y el conformismo social, que muchos en Occidente ven erróneamente como la única escapatoria posible de la disolución del yo en la hiperactividad centrífuga y desintegradora de las sociedades industrializadas). Esa actitud quietista tiene, al fin y al cabo, el mismo efecto que la contraria: enfrentar el yo al mundo. En un caso, se reduce el yo a objeto dentro del mundo, opuesto a él como la parte al todo; en otro, se lo destierra a un limbo extramundano, reducido a nada frente al todo.

Acaso el taoísmo, como ha sugerido recientemente Ernst Tugendhat[36], sea la máxima aproximación lograda por el espíritu humano al ideal de su descosificación sin pérdida de densidad ontológica. Por supuesto, después del intento idealista, desprestigiado tanto por su propia hipertrofia especulativa como por las limitaciones teóricas de

[36] Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona el 25 de abril de 2001 bajo el título: «In memoriam Wittgenstein. Las raices antropológicas de la religión y de la mística». Reproducida en las pp. 215-228 de *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002.

quienes se le enfrentaron críticamente sin entenderlo, la filosofía occidental contemporánea no parece demasiado pertrechada para la tarea, excepción hecha, quizá, de la familia fenomenológica y de algunos atípicos representantes de la tradición analítica anglosajona, como pueden ser Thomas Nagel, John R. Searle, Colin McGinn, Galen Strawson o Lynne R. Baker, entre otros, autores todos ellos con una visión naturalista pero no fisicista de la mente humana. Pero esto es tema de otro estudio.

Volviendo a Grecia, probablemente haya que decir que la noción aristotélica de *acto* o *efectividad* (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), aplicada al *ser del entendimiento*, sea, junto a ciertos hallazgos neoplatónicos, la cumbre más alta alcanzada por la filosofía propiamente dicha en su ascenso purificador del *yo*, pese a no haberlo tematizado explícitamente como tal, es decir, como *centro intransferible de perspectiva*. De ello nos ocuparemos en el capítulo X. Por lo que hace al neoplatonismo, su enorme capacidad de penetración en la compleja relación que guardan entre sí unidad y pluralidad, eternidad y temporalidad, mente y mundo, si bien por momentos parece deslizarse más hacia la esfera mística que hacia la reflexión racional, constituye indudablemente la culminación de la prodigiosa peripecia de la filosofía helénica.

De todos modos, tampoco se puede decir que la filosofía tenga tan poco que ver con la mística como con la religión[37]. Se podría sostener, simplificando, que comparte con la primera el objetivo: dar sentido autónomo (no supeditado al arbitrio de fuerzas supramundanas) a la relación del yo con el mundo entendida como unificación[38] o como reciprocidad[39], difiriendo de ella en la voluntad, pro-

[37] En la conferencia aludida en la nota anterior, Tugendhat trazaba una tajante frontera entre religión y mística que sitúa ésta, pese a las insalvables diferencias mutuas, mucho más cerca de la filosofía que aquélla.

[38] Al modo del idealismo –o, más en general, romanticismo– alemán (para una visión novedosa de este tema a partir de las ideas filosófico-estéticas de Hölderlin, véase:

pia de la filosofía, de «socializar» ese esfuerzo y sus resultados, es decir, hacerlos *comunicables* en la medida de lo posible, no resignándose sin más a constatar la *inefabilidad* del conocimiento buscado. De hecho, esa supuesta inefabilidad no tiene nada que ver (aunque a veces vaya acompañada de ellos) con sentimientos de entusiasmo, exaltación o, inversamente, anonadamiento, sino que estriba en el hecho de que la reflexión presenta, por un lado, la necesidad de considerar objetivamente coincidentes y mutuamente implicados aspectos de la realidad que, por otro lado, sólo podemos pensar y enunciar separadamente y caracterizar como opuestos: unidad y pluralidad, eternidad y temporalidad, yo y mundo, etc. Al fin y al cabo, esas mismas relaciones paradójicas son las que alimentan el movimiento discursivo que Platón y Hegel llamaron, cada uno a su manera, *dialéctica*.

## 7. La filosofía, saber total

Hasta ese momento culminante, a la vez que crepuscular, de la Antigüedad, la reflexión neoplatónica, donde pluralidad y temporalidad quedan dialécticamente «superadas» (en el sentido de «negadas por elevación» en que usa el término Hegel, asiduo lector del neoplatónico Proclo) en la eternidad del Uno, fuente común de la Mente[40] y del Mundo, la filosofía no cesa de construirse como la suma del saber; en su propio nombre resulta indistinguible de ese otro conocimiento que hoy vemos claramente diferenciado e incluso contrapuesto: la ciencia. Es cierto que tanto Platón como Aristóteles insinúan en más de una ocasión cierta contraposición entre un saber meramente científico (ἐπιστήμη) y un saber supracientífico, llamado

---

PIULATS, O., *Lecciones sobre Hiperión. Ensayo sobre la filosofía de la unificación de F. Hölderlin*, Zaragoza y Barcelona, Mira - Edicions UB, 2001).

[39] Al modo como entiende esta noción K. Marx, especialmente en sus *Manuscritos de París*.

[40] O entendimiento, νοῦς, versión todavía «impura» del yo, que la filosofía antigua nunca llegó a superar.

unas veces *dialéctica* y otras, *nóesis* (Platón) o *noûs* (Aristóteles)[41]. Pero se trata, para ellos, de dos grados de saber *dentro de* la filosofía. Para los griegos, φιλοσοφία y ἐπιστήμη son dos nombres de la misma cosa: conocimiento *fundamentado*, conocimiento a partir de *principios* o *causas*; es decir, conocimiento no suspendido de supuestos ajenos que rebasen el marco propio de la explicación, como era el caso del mito, con su estructura narrativa que, como tal, presupone un marco espacio-temporal que la sitúa y relativiza. La filosofía determina su propio entorno, mejor dicho, lo interioriza. Nada queda fuera, ajeno a ella: no hay ningún cabo suelto en las ligaduras del *lógos* omniabarcante, para el cual la realidad se presenta

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
«inmutable dentro de los límites de poderosas cadenas»[42]

En definitiva, la filosofía antigua es saber total, tanto por su objeto como por su vocación de completa autosuficiencia. La luz que la constituye brota de sí misma: es una filosofía *solar*. Todo lo que ha venido después, irremediablemente, han sido reflejos de aquel resplandor originario. No porque los helenos fueran mucho más inteligentes que los pueblos que los sucedieron: simplemente, porque pensaron antes. Y el pensamiento, que es secuencial como el lenguaje, no puede seguir su curso sin encaramarse a las ideas formuladas por los predecesores. Del mismo modo, pues, que no hay modo de explicar el brillo de la luna sin hacer referencia a la luz del sol, así tampoco puede entenderse la filosofía medieval, moderna o contemporánea sin reconocer su carácter «lunar» tributario de los destellos de la vieja filosofía alumbrada por Anaximandro y bautizada por Platón.

[41] En el libro VI de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles define la sabiduría (σοφία), que llega en muchos casos a entenderse como sinónimo de *filosofía*, como la suma de inteligencia o intuición (νοῦς) más conocimiento científico (ἐπιστήμη) (VI 7, 1141a18-19).

[42] PARMÉNIDES, fr. DK 8 B 26.

Por ello mismo es igualmente cierto que la filosofía helénica sólo podía pervivir, paradójicamente, «enterrándose» a sí misma, levantando nuevos pisos sobre el edificio del *lógos*, acrecentando el espesor de las viejas ideas, aunque sólo fuera intentando repetirlas. Porque ya sabemos que en la memoria humana, a diferencia de las memorias artificiales, el pasado no puede borrarse ni recuperarse: sólo transformarse[43]. Por eso no podemos ni declarar superada la filosofía helénica ni pretender volver sin más a ella (del mismo modo que ni la luna puede brillar sin el sol ni el paisaje nocturno puede iluminarse sin los reflejos del satélite). La filosofía no supera la narratividad particularista del mito sino a cambio de identificarse a sí misma con la historia y multiplicar su impulso unificador tantas cuantas veces la evolución material de la humanidad imprime un nuevo pliegue a la cultura humana. En cualquier caso, lo que aquí importa de la alegoría sol-luna para ilustrar el carácter peculiar de la filosofía como saber total, autosuficiente y unitario, a la par que histórico, estriba en que tan verdad es que las dos luces del símil son originalmente una sola, como que el recorrido y las reverberaciones de una y otra difieren completamente.

Trataremos de probar en capítulos posteriores que una misma preocupación late, por ejemplo, en la epistemología de Platón y en la de Kant, a la vez que innumerables diferencias de estructura y relaciones contextuales oponen los conceptos fraguados por uno y otro para responder a aquélla. Del mismo modo que, inversamente, incontables rasgos separan la metafísica de Aristóteles de la de Russell, pese a que llamativos aspectos formales acercan algunos de sus respectivos presupuestos lógicos. Insistir, pues, unilateralmente, en los aspectos de continuidad, como hacen los partidarios de la llama-

[43] En realidad, las nociones mismas de pasado y presente y de su mutua oposición presuponen esta irreductibilidad mutua. En efecto, tanto un pasado borrado como uno recuperado (vuelto a vivir en su peculiaridad *de entonces*) cesarían de existir como tales, dejando confinada la conciencia (si la hubiere) en un mero presente «inmóvil» (que, como hemos visto, no hay que confundir con la eternidad).

da *philosophia perennis*, o recrearse en resaltar los puntos de ruptura en su urdimbre histórica, son dos actitudes igualmente equivocadas si uno quiere dar honestamente cuenta de la peculiaridad de este saber privilegiado a la par que alcanzable por cualquiera que se lo proponga con un mínimo de constancia. Porque lo que precisamente demuestra la coexistencia de estos dos últimos rasgos en la filosofía es que la posibilidad de su ejercicio está firmemente incardinada en las facultades básicas de la mente humana (de ahí la aparente intemporalidad de su temática), a la vez que la magnitud de su ambición y continua adopción de nuevos enfoques y fórmulas (derivadas sin duda de la propia fundamentalidad del impulso del que brota) eleva la complejidad de sus construcciones conceptuales a alturas que disuaden a la gran mayoría.

Claro está, en cierto sentido el sol es un astro más en el espacio, ni siquiera de los mayores. Hay billones de estrellas en torno suyo. Pero hablamos de y desde la especie humana, que habita en la Tierra. Para ella, no hay mayor luminaria que el viejo sol. Podría ser que a lo largo de la historia surgieran otras formas de saber que dejasen pequeño el «invento» griego (más de un analfabeto informatizado piensa que eso ha ocurrido ya), igual que podría ocurrir que una estrella de mayor magnitud nos arrastrara algún día hacia su campo gravitatorio destronando al viejo «astro rey». Pero lo más probable es que éste agote su combustible termonuclear mucho antes de que eso ocurra, en la misma medida en que es más probable que la peripecia intelectual iniciada en Grecia hace 2.500 años fenezca cualquier día de éstos anegada por una irresistible marea de estupidez colectiva (quizá al mismo tiempo y ritmo en que la fusión de los hielos polares eleve el nivel del océano por encima del nivel altísimo de nuestra insensatez). En aquel postrero día, acaso un último filósofo (obviamente clandestino) se torture preguntándose si lo que perdió a la humanidad, siendo como fue sin duda su absurdo empeño en contraponer φύσις y λόγος, consistió en poner éste por encima de aquélla o al revés...

# II. FILOSOFÍA Y TRADUCCIÓN*

## 1. Verbalización y traducción

Que la traducción no es una tarea secundaria en el oficio discursivo, periférica respecto de los procesos básicos mediante los que codificamos lingüísticamente nuestra experiencia de lo real, es algo de lo que la filosofía contemporánea ha adquirido firmemente conciencia, hasta el extremo de entender toda verbalización como una cierta forma de traducción.

Ahora bien, no parece que traducir sea una operación mecánica en la que, introducidos unos determinados datos iniciales, se obtenga algorítmicamente una solución unívoca. Es bien conocida la tesis de Quine, expuesta en el capítulo segundo de *Word & Object*, según la cual en toda traducción rige un *principio de indeterminación*, en virtud del cual «los manuales de traducción de una lengua a otra pueden organizarse de maneras divergentes, todas ellas compatibles con la totalidad de las disposiciones lingüísticas, pero incompatibles entre sí»[1].

Semejante tesis sólo puede sorprender a quien no haya superado la teoría semántica aristotélica, según la cual (véase el comienzo del *Perì hermeneías*), por debajo de la convencionalidad de las diferentes lenguas o, lo que es lo mismo, bajo la ausencia de biunivocidad entre palabras y significados, subyace una relación biyectiva entre significados y cosas. La filosofía moderna dio hace tiempo el paso que le faltó dar a Aristóteles en el camino del reconocimiento de la con-

---

* Versión ligeramente modificada del texto presentado en las segundas Jornadas de filosofía y cultura Manuel Mindán, Calanda, febrero de 2005, y publicado en el homónimo *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* nº 2, Calanda, 2006, pp. 93-103.

[1] QUINE, W.V.O., *Word & Object*, Cambridge (MS), The MIT Press, 1960, p. 27 (traducción propia).

vencionalidad de todo sistema representativo. No sólo es variable la relación entre signo y experiencia, sino también la relación entre experiencia y realidad.

Una advertencia previa: si lleváramos el análisis de la cadena semiótica, como tantos se sienten actualmente tentados de hacer, hasta el extremo de liquidar el último eslabón, la (sin duda molesta) *realidad*, es obvio que el propio análisis se autoliquidaría. O, lo que es lo mismo, dejaría de tener sentido hablar siquiera de *convencionalidad*, pues sólo puede ser convencional una relación mientras se mantenga como tal relación, es decir, mientras funcione a modo de arco tendido entre dos pilares: suprimiendo cualquiera de ellos, el arco se viene abajo. En efecto, una cosa es decir, como parece sensato, que la realidad es siempre una incógnita (eso es lo que viene a decir Quine), y otra muy distinta borrar sin más la incógnita de la ecuación.

Dando, pues, por sentado (para escándalo, supongo, de derridayanos, rortyanos y otros relativistas radicales a la moda), que la convencionalidad es una propiedad de las relaciones significativas, pero no de todos los términos de la relación, me ocuparé de discutir el problema siguiente: *¿es todo proceso de traducción un ejercicio por el que pasamos de un código o sistema de signos a otro diferente, sin que haya en el proceso elemento alguno que no pertenezca a uno u otro código?*

Adelanto que mi respuesta será negativa. A fundamentar esa negativa, y al análisis de algunos casos particulares de dificultades en la traducción de términos filosóficos, estará dedicado este capítulo[2].

[2] Como es obvio para cualquier estudioso de la historia de la filosofía, el problema de la traducción se presenta con especial agudeza ante quien aborda la traducción de textos clásicos. Y, como veremos aquí, también en la traducción de términos modernos de origen clásico donde se ha perdido la correlación original entre morfología y semántica.

## 2. No existe código universal fuera de la lógica

El mito de Babel es una idea recurrente en la historia. En su versión más ilustrada, representada a mi modo de ver por Noam Chomsky y su escuela, se supone que nuestra mente funciona con arreglo a un código lingüístico universal, genéticamente impreso en ciertos grupos de neuronas del hemisferio izquierdo del cerebro, al que podrían traducirse todos los idiomas existentes (y otros muchos que pudieran existir) y del cual, inversamente, han derivado, por un cúmulo de factores ambientales aleatorios, los idiomas que componen nuestra Babel actual. Reconstruir conscientemente ese código previo a la «confusión de lenguas» es empresa a la que numerosos equipos de investigación en el ámbito de la neurología, la lingüística y la filosofía del lenguaje dedican desde hace años sus esfuerzos con la esperanza de obtener algo parecido, pero mucho más ambicioso, que la *characteristica universalis* de Leibniz, algoritmo que permitiría, dado un contenido cualquiera de experiencia, formularlo con arreglo a una estructura inmediatamente inteligible para los hablantes de cualesquiera idiomas pasados, presentes y futuros.

Lo tentador de este proyecto es que cuenta con el precedente, ya desde Aristóteles, de la formalización del discurso que hoy día llamamos *lógica*, y que continuando primero con Leibniz y luego con Boole, Frege, Russell, etc., ha dado muy notables saltos adelante en el proceso de reducción de las variaciones morfosintácticas del lenguaje a esquemas simbólicos unívocos y universalmente admitidos.

Ahora bien, la lógica no se ocupa de los contenidos semánticos del lenguaje, sino de las relaciones más simples entre ellos (siendo la propia semántica una relación más, a saber, la que se postula entre signo y realidad). Dichas relaciones básicas sí pueden, como es obvio, simbolizarse con arreglo a un código universal, pues no parece (diga lo que diga Lévy-Bruhl[3]) que haya diferentes lógicas humanas,

[3] Cf. LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, 1927 (reed.: Barcelona, Península, 2003).

diferentes formas, por ejemplo, de disentir de una afirmación que no sea negándola[4].

Pero la universalidad del código lógico (universalidad no de la notación empleada, por supuesto, sino de las operaciones que con esa notación se simbolizan) no es transferible a ningún código que pretenda simbolizar contenidos de experiencia cualitativamente diferenciados (incluidas, en algunos casos, ciertas relaciones lógicas complejas o semánticamente cargadas, como *posesión*, *causalidad*, *procedencia*, *finalidad*, etc.). Y la razón es obvia: la experiencia, ya se la repute continua, ya discontinua, admite, en su conjunto y en cada una de sus franjas, una divisibilidad infinita y, además, susceptible de evolución. De ahí la mencionada *indeterminación* última de toda traducción, señalada por Quine.

Está condenado al fracaso, por consiguiente, todo intento de explicar la traducción como un conjunto de reglas preestablecidas de equivalencia entre cualesquiera segmentos de una lengua A y otros tantos segmentos de una lengua B, C, etc. Y está condenado al fracaso, por ende, todo intento de obtener un sistema infalible de traducción automática, mal que les pese a los que llevan años pregonando la inminente aparición de semejante herramienta prodigiosa, con lo que no hacen sino alimentar en vano las esperanzas de editores y administradores de organismos internacionales, que sueñan con lograr algún día reducir a cero los costos de traducción o traspasarlos del capítulo de salarios, siempre sujeto a veleidades sindicales, al capítulo de gastos en bienes de equipo y en mantenimiento.

Esto último no significa en absoluto que sea imposible aplicar a la traducción recursos auxiliares puramente mecánicos que, sin suplir por completo la función del agente humano, faciliten enormemente su tarea. Pero dichos mecanismos no van más allá de la búsqueda de

[4] Podría objetarse que una primera forma básica de disenso respecto de una proposición cualquiera es la *duda*. Pero la duda no es más que una negación «filtrada», es decir, la negación a aceptar de entrada, sin escrutinio previo, la proposición de que se trata.

equivalencias entre pequeños segmentos semánticamente bloqueados (es decir, puramente denotativos o sometidos a una invariancia connotativa estricta, como los formularios administrativos y otros géneros de documentación protocolaria) o de la recuperación, a partir de archivos informatizados, de textos o fragmentos de textos ya traducidos anteriormente, ahorrando así el costo de volverlos a traducir[5].

Ni mediante la fijación de equivalencias directas entre pares de lenguas, por tanto, ni mediante el paso a través de una lengua puente (que, en la práctica, sería el pretendido sistema universal de reglas de transformación de unas lenguas en otras), parece realizable el viejo sueño de recuperar la *Ursprache*, la presunta lengua «adánica», proyectando al revés la película iniciada, según la leyenda bíblica, en Babel (topónimo, por cierto, que no es sino una variante de 'Babilonia', la agustiniana ciudad terrena de perdición[6]).

## 3. Mente y codificación

Se basa en un descomunal equívoco la pertinaz creencia (que arranca, por lo menos, de Plotino y llega, al menos, hasta Schelling) de que las facultades cognoscitivas humanas culminan en una llamada «intuición intelectual». Que Platón empleara un término que puede traducirse (con bastante cautela) por «intuición» (*nóēsis*) para designar el tramo final del ascenso a la cima de nuestro conocimiento (y que no es otro que el análisis de las ideas hasta reducirlas a sus elementos fontales e inferir —que no «ver»— a través de ellas el fundamento del que derivan su inteligibilidad) puede ser la explicación del desaguisado. Lo cierto es que Plotino, en la *Enéada* V 3, reviste ese término de unas connotaciones que hacen de la función cognoscitiva que él designa una especie de aprehensión directa, simple, clara y distinta, pero no analítica, sino sintética, de sus objetos. Lo cual la asimila a algo así como una «supersensación» (el propio Plo-

[5] Nos referimos a lo que suele conocerse como «memorias de traducción».
[6] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*.

tino coquetea con términos sensoriales al caracterizar la *nóēsis*), que tendría en común con la sensación ordinaria ese carácter sintético y simple, de captación inmediata y en bloque de todos los rasgos que caracterizan el objeto experimentado (o, al menos, de los rasgos que logra registrar nuestra sensibilidad); pero que tendría a la vez en común con el conocimiento tradicionalmente llamado intelectual o racional el dar cuenta detallada de esos elementos por separado. Obviamente, cumplir esa doble condición (mostrar a la vez unos mismos elementos *juntos* y *por separado*) es absolutamente imposible sin rebasar el marco categorial en que se sostienen nuestros conceptos (si hubiera una realidad o nivel de la realidad no limitada por ese marco categorial, acaso fuese posible en ella semejante cognición indisolublemente analítico-sintética; pero no es ése el nivel en el que nos movemos).

Vienen estas consideraciones a cuento de prevenir una posible interpretación de la tesis que vamos a enunciar enseguida como si postulara la necesidad de semejante facultad cognoscitiva sobrehumana para explicar los procesos de traducción. Porque, en efecto, lo que sí afirmamos es que, al no existir un código universal con el que interpretar unívocamente cualquier expresión de cualquier lengua, en todo acto de traducción pasamos necesariamente por una —peligrosa— fase en que el significado de la expresión de partida ha quedado *descodificado* sin que todavía lo hayamos *codificado* en la lengua de llegada. ¿Qué hace la mente del traductor en ese lapso crítico en el que, habiendo perdido de vista la firme orilla del idioma de partida todavía no avista la orilla del idioma de llegada? Porque, por breve que sea, ese lapso forzosamente ha de atravesarse y no se ve cómo evitar «hundirse» en la travesía.

Pues bien, no hay ninguna necesidad de, sustentados desde arriba por una prodigiosa intuición suprasensible, «caminar sobre las aguas» insondables como el Jesús evangélico: basta con saber «chapotear» en la experiencia aludida por la expresión origen para atinar a «agarrarse» a la expresión término. La única condición es haber

tenido esa experiencia directamente o por referencias y conocer (mediante el penoso estudio que el aprendizaje de idiomas exige) un abanico de expresiones suficiente en ambos idiomas.

La interfaz, pues, entre dos idiomas distintos es la experiencia, que uno y otro (si son realmente distintos) habrán codificado de maneras diferentes y casi siempre imposibles de casar pieza a pieza. Experiencia que, siendo en sí misma inefable (como lo demuestra el hecho de que los niños tengan cierto grado de experiencia antes de tener habla), exige, para sedimentarse plenamente y elevarse al grado propio de nuestra conciencia, de un sistema simbólico u otro. Pero que guarda con ese sistema simbólico una relación análoga a la que mantienen la materia y la forma aristotélicas: la materia ha de tener forzosamente forma, pero no precisamente esta forma o aquélla. El tránsito, pues, entre descodificación inicial y codificación final no es un imposible nadar en la experiencia pura (imposible de aislar para seres dotados de una conciencia simbolizadora que forzosamente semantiza o busca «sentido» a todo lo que cae en ella), sino un tantear diversos apoyos simbólicos hasta dar con uno en el que nos sintamos tanto —o más— seguros que sobre el idioma original. Por eso la traducción siempre es más segura cuando la lengua materna del traductor es la de destino que cuando es la de origen: pues siempre es más importante saber a dónde se va que de dónde se viene, y más fácil equivocarse al entrar en puerto que al salir de él.

## 4. Filosofía de la traducción y traducción filosófica

Es evidente que un caso de especial dificultad es el de la traducción de textos filosóficos. ¿Razón? Que la experiencia en la que se mueve el traductor es mucho menos «densa» que la mayoría de las experiencias, y en ella, por tanto, es más fácil hundirse arrastrado por una errónea descodificación del original o un error al codificar en la lengua de llegada. En muchas ocasiones el error, paradójicamente, ha sido productivo, creando problemas donde no los había y obligando al estudioso a hacer un esfuerzo suplementario de interpreta-

ción que en más de una ocasión ha hecho avanzar considerablemente el pensamiento[7].

Un caso especialmente notable es el de la palabra griega *ousía*, cuyos avatares en boca o manos de los sucesivos traductores (desde Cicerón hasta nuestros días) podrían resumir por sí solos toda la historia de la filosofía. Pero no me entretendré en ello por dos razones: porque ya he tratado este asunto en otros lugares y porque el tema exigiría un desarrollo casi tan largo como el proceso histórico de traducción de 'ousía' a las diferentes lenguas de cultura. Prefiero apuntar brevemente, en lugar de eso, una reflexión sobre dos términos, uno también clásico y otro contemporáneo.

El término clásico es, nada menos, el que centra la disquisición de Parménides en su famoso y tantas veces mal entendido poema: *tò ón*. La traducción al castellano de semejante expresión (gramaticalmente, un participio presente sustantivado del verbo griego que equivale —con matices— a nuestro verbo 'ser') ha oscilado durante decenios entre 'el ser', 'el ente' y —con mayor literalidad desde el punto de vista gramatical y menor compromiso interpretativo— 'lo que es'.

Todas ellas resultan «indigestas» para el oído de un hablante español competente pero no versado en filosofía. Ello es especialmente cierto de 'el ente', que no es sino la traducción culta de un cultismo latino medieval ('ens/entis'), totalmente ajeno tanto al latín clásico como al vulgar, con el que se pretendía reproducir el carácter de participio verbal del original griego.

Tampoco resulta afortunada (aunque morfológicamente es la más natural en castellano) la traducción por 'el ser', dado que así se borran ciertos matices del original que es preciso conservar (como el carácter adjetival y genérico de *tò ón*, que con 'ser' desaparecen por completo para dar paso a una noción excesivamente sustantiva y

[7] Por chocante que pueda resultar para el sentido común, la filosofía tiene una, al menos, de sus razones de ser en la *problematización* de cosas que para el sentido común son obvias y no plantean problema alguno.

tendente a la concreción), y por otro lado se introducen connotaciones perturbadoras que tienen que ver con la naturaleza explícitamente verbal del término español.

En cuanto a 'lo que es', si bien preserva el mencionado carácter adjetival y genérico y previene contra una interpretación excesivamente sustantiva, tiene el grave inconveniente de que presenta en forma compuesta una noción que en sí misma es simple, dando pie a desdoblar dicha noción en un sujeto al que se le atribuye el extraño y vacuo predicado «ser» (que, por otro lado, ya está implícito en el sujeto por «ser» sujeto). Una interpretación que se dejara guiar demasiado por la estructura gramatical de la expresión 'lo que es' podría dar en el absurdo de presuponer la «existencia» de un sujeto que, por otro lado, y como tal, podría considerarse privado de existencia mientras no quede claro que le conviene el predicado «es».

Pero es que además, si traducimos *tò ón* por 'lo que es', la trabajosa argumentación parmenídea resulta tautológica y estéril. Pues ¿qué gran descubrimiento habría en proclamar que «hay que pensar y decir que lo que es es, pues lo suyo es ser»? La única información que transmitiría semejante perogrullada sería la que le atribuyen los partidarios de la interpretación logicista del poema, a saber: que Parménides nos está descubriendo el principio de no contradicción. Pero, por supuesto, Parménides no emplea expresión alguna que pueda ni remotamente traducirse como 'principio', 'axioma' y, mucho menos, 'contradicción'. Por eso, antes de tratar de imaginar lo que acaso quiso decir, miremos lo que dice.

Pues bien, lo que dice se puede entender directamente, sin suponer tesis implícitas, y de manera que cobre sentido el gran esfuerzo que parece haberle costado llegar a la tesis que expone (nada menos que un largo viaje a los confines del mundo, donde se hallan las puertas que dan paso alternativamente al día y a la noche). Para ello basta, por ejemplo, que traduzcamos *tò ón* por 'la realidad' (en el sentido más trivial del término). Si lo hacemos así, es decir, si entendemos esa expresión griega, que mucho antes de Parménides tenía ya un

uso perfectamente anodino y nada técnico-filosófico, aproximadamente como nosotros entendemos expresiones del tipo 'las cosas', encontraremos justificado que Parménides se sienta obligado a argumentar a favor de que «la realidad» o «las cosas» forzosamente han de darse o existir, pues cuando en nuestro discurso ordinario hablamos de la realidad o de las cosas no entramos a discutir si su presencia ante nosotros es forzosa o casual. Y el argumento de Parménides consiste justamente en analizar la expresión *tò ón* para mostrar cómo en ella, por pertenecer a la familia léxica que pertenece, está presupuesto el hecho de existir y, por tanto, ¿cómo podría no existir lo que ella designa? La prueba de que esa noción de existencia (también en el sentido más corriente) está contenida en 'las cosas' consiste precisamente en hacer explícito lo que en el participio *tò ón* está implícito, a saber, que lo que él designa «es», «existe», pues *ón* equivale a 'que es'. La traducción de *tò ón* por 'lo que es' deberíamos reservarla, pues, los hispanohablantes para un segundo momento de la exposición de Parménides, a saber, cuando afirma que en *ón* está implícito «es». En cambio, si damos esa traducción de entrada, convertimos a Parménides en Pero Grullo.

Por último, un término del vocabulario filosófico reciente que conviene comentar es 'referente'. El éxito de la palabra en cuestión puede medirse por el hecho de que se ha incorporado a otros registros del lenguaje culto distintos del filosófico (el político, por ejemplo). Pues bien, su uso en castellano es consecuencia de una errónea traducción a partir del inglés *referent*. Este último término, juntamente con *meaning*, forma la pareja de correlativos que Frege, con su terminología original alemana *Bedeutung* y *Sinn*, usa para distinguir en la relación semántica un doble vector: uno que apunta directamente al objeto real denotado por el signo (aquello que el signo *designa* o señala) y otro que apunta indirectamente a dicho objeto y directamente a una cierta disposición de la propia acción significativa, es decir, no a lo designado mismo, sino a la *manera de designarlo*. A esto

último corresponde el término inglés *meaning*, y a lo primero, el término que nos ocupa, *referent*.

El error al que aludía estriba en que una forma como 'referente', aunque no se entienda ya como participio o adjetivo verbal, que es lo que era su antecedente latino, conserva, sin embargo, el sema de *actividad*, que el participio latino poseía. Por tanto, 'referente' es aquello que «se refiere» o «hace referencia» a algo. El inglés *referent*, en cambio, ha perdido esa marca de actividad (como lo demuestran otros términos paralelos, v.g.: *replicant*, que significa simplemente «réplica» o «copia», como resultado de la acción de copiar, no como sujeto activo de la misma). Por tanto, traducir *referent* por 'referente' es incurrir en la aberración de designar el resultado pasivo de «referirse a», que es el objeto «referido», con el término apropiado para designar al sujeto activo de la acción de «referirse». En rigor, pues, 'referente' debería designar el signo que «se refiere a», no la cosa referida, como es el caso. Esta última debería designarse con términos como 'lo referido' o, con mayor naturalidad estilística aunque con menor rigor semántico, 'la referencia'.

Cabría preguntarse hasta qué punto esta alteración de la correspondencia habitual entre morfología y semántica del español puede haber inducido a error o a formarse conceptos contradictorios a estudiantes y estudiosos de la filosofía en general. Me temo que no son pocos. Si siempre el *traduttore* corre el riesgo de actuar como *traditore*, en el caso de la literatura filosófica este riesgo se multiplica. De ahí la necesidad de extremar la vigilancia, algo que choca con la frivolidad imperante en nuestro género ensayístico, oscilante por lo general entre el refrito de la última *boutade* posmoderna parisina y el calco de la última petulancia analítica anglosajona.

# III. LO LLENO Y LO VACÍO: LA REALIDAD COMO LÍMITE ENTRE DOS INFINITOS*

## 1. El atomismo como respuesta «empirista» al «racionalismo» eleático

La práctica totalidad de los historiadores de la filosofía antigua[1] están de acuerdo en que el motivo de la reflexión que llevó a Leucipo y Demócrito a pergeñar la teoría atomista fue el desafío que los eleatas habían lanzado a la confianza espontánea de la mente humana en lo fidedigno de la información suministrada por los sentidos, al negar, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν («yendo más allá de la sensación»), la pluralidad y el movimiento. Este juicio se sustenta, por ejemplo, en el testimonio de Aristóteles recogido en su breve tratado *Acerca de la generación y la corrupción*[2].

---

* Una versión abreviada de este texto, bajo el título «Demócrito y Epicuro: el átomo como elemento y como límite onto-lógico», se publicó en el nº 12 (1999) de la revista *Convivium*, de la Facultad de Filosofía de la UB (pp. 1-20).

[1] Así, por ejemplo: ALFIERI, V. E., *Atomos Idea*, Florencia, 1963, pp. 32s.; BURNET, J., *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1913, p. 334; FURLEY, D. J., «Indivisible Magnitudes», en *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967, pp. 79-103; GUTHRIE, W. K. C., *History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1969, pp. 389ss.; KIRK, G. S. - RAVEN, J. S., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pp. 319, 401 y 405; LURIA, S. J., «Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, B 2, 1932, p. 135; SWEENY, L., *Infinity in the Presocratics*, La Haya, 1972, p. 156; UEBERWEG, F. - PRÄCHTER, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. I: Die Philosophie des Altertums*, Berlín, 1926, pp. 104 y 106; ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Parte I, sección 2, Darmstadt, 1963(7ª), pp. 1036 y 1059.

[2] ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 324b34 - 325a16, 325a23 - b11. Véase la cita nº 1, al final del texto.

Como sugiere D.J. Furley[3], el eleata tardío Meliso pudo muy bien haber señalado el camino para esa superación de su propia filosofía al afirmar:

> εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι[4].

A saber, tal como recuerda Simplicio al introducir el texto:

> ἀγένητον καὶ ἀκίνητον καὶ μηδενὶ κενῶι διειλημμένον, ἀλλ᾽ ὅλον ἑαυτοῦ πλῆρες[5].

Sea ello como fuere, los términos del desafío estaban claros: el *verdadero ser* (en contraposición a las apariencias sensoriales)[6] no admitía lógicamente diferencias internas[7], que habrían equivalido a su identificación, siquiera parcial, con el *no-ser*. De ahí se desprendía su unidad, en el doble sentido de unicidad (unidad extrínseca) y de absoluta homogeneidad y compacidad (unidad intrínseca), que excluía la presuntamente contradictoria existencia de intervalos («huecos» de

---

[3] *Op. cit.*, p. 57.

[4] «Pues, en caso de existir múltiples cosas, es preciso que sean tal como yo digo que es el Uno». Fr. DK 8 B 2.

[5] «Ingénito e inmóvil y no dividido por vacío ninguno, sino completamente lleno de sí mismo». SIMPLICIO, *Comm.in de caelo*, 558, 19.

[6] Una aclaración importante: la expresión 'verdadero ser' constituye en griego un cierto *pleonasmo*. En efecto, como demuestra el uso platónico del giro ὄντως ὄν («lo que es realmente»), o la inclusión por Aristóteles, entre los diversos sentidos (no excluyentes, por cierto) de 'ente', de la acepción *verdadero* (*Metafísica* Δ 7, 1017a31-35), el verbo εἶναι desempeñaba, en buena medida, una función veritativa.

[7] Tesis que adquiere su máxima verosimilitud si entendemos 'ser', según dijimos en la nota anterior, como un *functor veritativo*, equivalente en la práctica al adverbio 'sí'. En efecto, la verdad, como afirmación, no admite grados. Y mucho menos admite identificarse con la negación. Esto abona, sin duda, aquellas interpretaciones de la tesis central parmenídea como una exposición (con fines de exégesis ya más dudosa) de lo que luego se llamarían principios lógicos de *identidad*, *no contradicción* y *tercero excluido*. No obstante, la propia polisemia de 'ser', que le hace denotar, no sólo la «realidad lógica», sino también la realidad material o fáctica (la «existencia»), comporta la identificación de ὄν con φύσις («naturaleza») que provocará la respuesta atomista.

no-ser, tanto espaciales como temporales) y, por tanto, el movimiento y el cambio en general, especialmente en su forma radicalísima de generación y destrucción. Ahora bien, para la visión griega del mundo, eso equivalía a negar la naturaleza[8].

Pero negar ese «principio del movimiento de los entes naturales»[9], como define Aristóteles la φύσις, es negar precisamente aquella región del ser que constituye la principal manifestación de la *substancia* (οὐσία), que es a su vez el *analogatum princeps* del concepto de ente en general[10]. Y no se trata sólo de la «manifestación más inmediata», sino del prototipo de entidad sin más, a partir del cual conocemos por analogía cualquiera otra: el *todo concreto* (σύνολον) de *materia* (ὕλη: principio de cambio, pluralidad y singularidad) y *forma* (εἶδος: principio de estabilidad, unidad y universalidad)[11].

En definitiva, pues, disolver la φύσις en el λόγος del *ser-verdad* es privarse de toda posibilidad de enunciar ese λόγος: pues enunciarlo exigiría desdoblarlo en sujeto y predicado, escindiendo su presuntamente indisoluble unidad. Ahora bien, negar la posibilidad de enunciar el λόγος es negarlo como tal; y con él, la verdad; y con ella, el ser[12]. Autorrefutación, pues, de la tesis eleática.

Pero Leucipo y Demócrito, aun suponiendo que hubieran podido oponer esta refutación racional al «racionalismo» eleático[13], decidieron,

---

[8] Véase la cita nº 2, infra.

[9] ARISTÓTELES, *Metafísica* Δ 4, 1015a17-18.

[10] «Parece que la entidad se da de la forma más patente en los cuerpos (por eso decimos que son entidades los animales y las plantas y sus partes, y también los cuerpos naturales, como el fuego y el agua y la tierra ..., el cielo ..., las estrellas y la luna y el sol)» (ID., *Met.* Z 2, 1028b8-13).

[11] *Met.* Z 11, 1037a29-30.

[12] Este razonamiento es, sucintamente, el desarrollado por Platón en el *Parménides* y por Aristóteles en la *Física*, I 3, 186a22 - 187a11.

[13] «Racionalismo» en el sentido de absolutización del razonamiento lógico hasta el grado de inferir a partir de él, sin ninguna premisa empírica, propiedades de la realidad:

en nombre de la empiria, negar sin más la conclusión («no existen la pluralidad ni el movimiento») para, a continuación, ver cuáles de las premisas del razonamiento negador de la naturaleza podían unirse a ella para formar a su vez un nuevo razonamiento del que surgiera otra conclusión, ésta sí respetuosa con los fenómenos naturales gracias al hecho de contar entre sus premisas con el enunciado de esos mismos fenómenos.

Sorprendentemente, todas las premisas eleáticas podían conservarse[14]: el ente podía seguir considerándose *unitario* (aunque no *único*[15]), sin mezcla de no-ente, éste podía seguir considerándose la negación absoluta de aquél, y aquél mismo conservaba su condición de ingenerado e indestructible. Igualmente podía sostenerse el necesario corolario epistemológico de la tesis eleática, a saber: la mencionada falta de veracidad de las informaciones suministradas por los sentidos (aunque con una importante diferencia de matiz entre las interpretaciones eleática y atomista de esta tesis, como veremos enseguida).

La conclusión, pues, que Leucipo y Demócrito obtienen de su inversión del razonamiento parmenídeo es la siguiente: si el ser es pura y plenamente ser y otro tanto cabe decir del no-ser, pero existen también el cambio y la pluralidad, sólo es posible conciliar esas tres proposiciones (lógicas las dos primeras, empírica pero igualmente evidente la tercera) identificando el ser con una pluralidad de núcleos de *plena* realidad (παμπλῆρες ὄν) separados por la nada del *vacío*. La agregación y disgregación de aquellos núcleos ónticos, posible gracias al

---

ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν. (Ver cita nº 1, 12-13.)

[14] Lo cual demuestra, si nos atenemos al método de *reductio ad impossibile* expuesto y empleado por Aristóteles en los *Analíticos primeros* (II 11, 61a18-33), que el «razonamiento» eleático no era concluyente; pues, si lo fuera, el nuevo silogismo formado por la negación de la conclusión de aquél y una cualquiera de sus premisas habría de concluir en la negación de alguna de las restantes premisas.

[15] La unicidad figura en el razonamiento eleático como conclusión y, como tal, ha sido previamente negada por los atomistas.

vacío envolvente que permite su desplazamiento sin otro obstáculo que el que ellos mismos puedan oponer en caso de encuentro, es lo que origina, a la vez, el cambio, la multiplicidad y la diversidad de los objetos naturales[16].

Pero, obviamente, esto entraña la recién mencionada discrepancia entre *algún aspecto*, al menos, de la información sensorial y la evidencia que se desprende del puro razonamiento. Subrayamos la expresión 'algún aspecto' porque el *momento* del proceso cognoscitivo-sensorial en que Leucipo y Demócrito sitúan esa fractura es distinto de aquél en que lo hacía Parménides. En efecto, éste niega de entrada validez a los fenómenos (validez, al menos, para el *pensar-del-ser* y, por tanto, como portadores de ἀλήθεια, es decir, de *realidad objetiva*[17]). La alegoría de los dos caminos que se le ofrecen al filósofo al comienzo del poema es bien ilustrativa: se trata de una bifurcación (o trifurcación en que entre la vía de la verdad y su opuesta se abre una tercera tan intransitable o equivocada como la segunda) situada al comienzo mismo del viaje, que plantea una disyunción excluyente: o se sigue la vía de la verdad (*que es*) o se sigue cualquiera de las otras, igualmente falsas (la impracticable de *que no es* o la errada —pero tentadora para los «bicéfalos mortales»— de *que es y no es*: la vía de la opinión).

---

[16] Cf. cita 1, párr. 4, y cita 3, infra. El número infinito de los elementos ónticos —simétrico de la infinitud del vacío— puede explicarse tanto porque el modelo de *ente* asumido sea el infinito de Meliso —cosa probable y coherente con la sugerencia de Furley de que los atomistas «recogieron el guante» lanzado por aquél al decir que, si el ente era plural, debía reunir al menos los rasgos que él le atribuía (ver, supra, textos correspondientes a las llamadas de nota 3, 4 y 5)— como porque, anticipando intuitivamente la noción de *infinitesimal*, no concibieron otra manera de «integrar» las entidades reales a partir de elementos infinitamente pequeños que la de tomar un número infinitamente grande de ellos.

[17] Que es en este sentido absoluto y no en el parcialmente subjetivo de *adaequatio intellectus ad rem* como hay que entender el término griego habitualmente traducido por 'verdad' lo atestigua, por ejemplo, G. M. Stratton en el comentario incluido en su edición del *De sensibus* de Teofrasto: «κατ'ἀλήθειαν in fifth or fourth century Greek means rather 'reality', the 'real state of the facts' than 'truth' in the subjective sense» (com. a *De sensibus* 71).

Para los padres del atomismo, en cambio, la «bifurcación» sólo se encuentra después de haber dado los primeros pasos por la vía del conocimiento sensorial. Exactamente en el supuesto punto en que la llamada por los escolásticos *simplex apprehensio* da paso al juicio: no en el acto de la *sensación* propiamente dicha, sino en el de su *interpretación*[18]. La sensación, pues, traduce un estado de cosas (*Sachverhalt*, en la precisa expresión alemana) real pero, por así decir, «en bruto». Y será precisamente al tratar de analizarlo cuando habremos de tener la cautela de no trasladar a la estructura ontológica, es decir, al plano óntico formulable lógicamente, el mismo esquema con arreglo al cual se organizan espontáneamente las sensaciones. En otras palabras: las diferencias *cualitativas* y, *a fortiori*, *substanciales* deberán dejarse en la bifurcación (hasta llegar a la cual conservaban toda su vigencia) antes de adentrarnos por la vía de la verdad; sólo las distinciones cuantitativas podrán seguirnos por ella (número, tamaño, forma, distancia relativa entre los núcleos, velocidad y trayectoria de los mismos). Todos los demás aspectos se reducirán ontológicamente a éstos[19].

---

[18] Hoy sabemos que, en realidad, no existe sensación originaria o hermenéuticamente neutra, sino que el estímulo sensorial sólo es advertido tras la formación en la psique, merced a la experiencia, de algún tipo de trama o pauta asociativa (a modo de «interpretación» espontánea) que hace que cobren sentido datos que, de otro modo, modificarían ciertamente nuestros órganos sensoriales pero de forma inconsciente o con un grado de conciencia insuficiente para registrarlos como sensaciones *determinadas*. Pero ello no obsta para que podamos distinguir la *experiencia*, por un lado, y el análisis reflejo de la experiencia (*juicio*), por otro. En todo caso, si trasladamos la «bifurcación» atomista al punto de transición experiencia-juicio, no empobrecemos la distinción, sino que la hacemos más precisa (y con el concepto de experiencia entendida como ese primer constructo espontáneo de la conciencia quizá permitimos incluso que la *dóxa* parmenídea encuentre mejor acomodo en el esquema, pues la «opinión» también era probablemente para los griegos un constructo espontáneo, mediado socialmente).

[19] Simplicio, en su comentario al *De caelo* aristotélico, argumenta tras reproducir el fragmento de Aristóteles aquí recogido como cita 3 que, al identificar la γένεσις (generación) con la σύγκρισις (combinación) y la φθορά (destrucción) con la διάκρισις (disolución), Demócrito reduce de hecho el cambio substancial a alteración cualitativa (ἀλλοίωσις) (cita nº 4). Lo cierto es que Aristóteles llama a las partículas elementales οὐσίας, considerando, pues, que eran para Demócrito la única realidad substancial, las verdaderas *entidades*.

Por eso dice Rudolf Löbl en la introducción de su libro sobre la física de Demócrito:

> «El átomo de Demócrito no es sólo una forma de la intuición (idea), con arreglo a la cual hay que pensar el ente, no es sólo una entidad substancial (παμπλῆρες ὄν) como causa original (*Ur-sache*) de todas las cosas, sino que constituye también lo que Kojève llama la "realidad objetiva", la cual se "...halla intercalada como un tercer elemento entre la unidad desestructurada, archihomogénea y cerrada del ἐόν parmenídeo y la pluralidad estructurada de la realidad empírica"[20]. Pero por ello mismo el átomo es a la vez parte constitutiva real del mundo corpóreo y cuerpo él mismo, con los atributos propios de un cuerpo: extensión, tamaño, forma, masa, capacidad activa y pasiva de movimiento. Ahora bien, eso justifica que se considere el átomo desde los planteamientos de aquella ciencia que tiene por objeto específico el cuerpo sólido, extenso y móvil: la mecánica.»[21]

El átomo leucipo-democriteo es, en efecto, por un lado, un *principio epistemológico* que representa un compromiso entre el monismo logicista eleático y el pluralismo empírico de la δόξα o «sentir común»[22]. Pero es también la substancia del mundo real, el *principio óntico* de todo lo existente, el elemento *físico* integrante de cualquier tipo de realidad[23].

---

[20] GIANARAS, Anastasios, «¿Pertenece Demócrito a la historia de la filosofía o a la historia de la ciencia?», *Anuario científico de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Atenas (EEA)* 26 (1977-1978) p. 60 (en griego).

[21] LÖBL, R., *Demokrits Atomphysik*, Darmstadt, Wiss. Buchgesell., 1987, p. 1.

[22] Precisando más la distinción aludida con la metáfora de la «bifurcación», diremos que la «interpretación» espontánea de los fenómenos como multiplicidad y mutabilidad de lo real es *válida*, para los primeros atomistas, porque esa interpretación *no miente*; pero es *insuficiente* porque *no dice toda la verdad*: revela el *qué* del cambio y la diversidad, pero no el *cómo* ni el *porqué*.

[23] Se ha discutido a veces, tomando como base una distinción aristotélica, la posible referencia de los vocablos griegos ἀρχή (*principio*) y στοιχεῖον (*elemento*), respectivamente, a distintos tipos de realidad: el primero haría referencia a una realidad primordial situada más allá de toda posible determinación particular, como principio *onto-lógico* (más próximo a la universalidad abstracta de lo «lógico» que a la concreta de lo «óntico»); el segundo estaría situado en un escalón «inferior», más próximo a la

Resumiendo lo dicho hasta ahora, debemos matizar la afirmación implícita en el epígrafe con que encabezábamos esta sección: «el atomismo como respuesta "empirista" al "racionalismo" eleático». Bien mirado (y como ya hemos dicho), la única concesión democritea a la empiria es la aceptación del hecho bruto del cambio y la multiplicidad de los seres, como fenómeno que se impone en su rotunda inmediatez *previa* a todo análisis explícito, por lo que éste (el λόγος) no puede negarlo sin más, parmenídeamente[24], sino que debe limitarse a interpretarlo. Pero todo el resto de la argumentación es de índole lógica, tanto o más consecuente que la eleática[25].

---

concreción material, y sería el componente o conjunto de componentes, más o menos simples, de la realidad que se trata de explicar (con una distinción típicamente aristotélica, diríamos que, si 'principio' y 'elemento' fueran de naturaleza estrictamente material, aquél correspondería a lo que en la tradición aristotélica se llama *materia prima*, y éste, a la *materia secunda*. Ya Marx, en su tesis doctoral (véase: MARX, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (ed. y trad. de Miguel Candel), Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 89-95), se hace eco de la polémica, para zanjarla negando la pertinencia de la distinción, al menos para Demócrito, y mostrando incluso que Aristóteles no establece una auténtica oposición entre ambos términos, por cuanto distingue —diríamos nosotros— entre sus sentidos, pero no entre sus referencias (ver *Met.* Δ 1 y 3). Por lo que a Demócrito respecta, es evidente que ambos conceptos, el de *determinante lógico* y el de *constituyente óntico*, se aplican por igual al átomo, en la medida en que se mantiene en su sistema la vigencia de la premisa parmenídea: ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα («lo mismo es pensar y el pensamiento de que es») (fr. DK 8 B 34).

[24] La negación, como muestra Aristóteles en el tratadito *Sobre la interpretación*, sólo puede aplicarse al enlace entre νοήματα, no a los νοήματα en cuanto tales (cap. 1, 16a9-18 y cap. 2, 16a29-32).

[25] Aunque las interpretaciones se dividen a la hora de determinar si el *ente* parmenídeo debe considerarse corpóreo o incorpóreo (así J. BURNET, en *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930, se inclina por la corporeidad, en tanto que G. S. KIRK Y J. E. RAVEN, en *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1966, apuntan a una incipiente concepción de lo incorpóreo y R. LÖBL, *op. cit.*, se inclina decididamente por la incorporeidad), lo cierto es que, sea de ello lo que fuere, hay un grado mucho mayor de «formalidad» en el concepto de *ente-elemento* democriteo que en el de *ente-único* eleático. Por de pronto, la «reducción cualitativa», sin ser total, es mucho mayor en los ὄντα de Demócrito que en el ἐόν parmenídeo: ναστός («macizo»), πλῆρες («lleno») y στερεός («sólido») son las únicas cualidades que acompañan a los rasgos puramente geométricos (tamaño y forma)

Nada hay en la teoría pluralista de Leucipo y Demócrito, aparte del inicial reconocimiento de la pluralidad y el cambio, que comporte concesiones al «saber vulgar». Pocas doctrinas filosóficas han ido, en toda la historia, más a contracorriente de las creencias comunes acerca de la naturaleza de las cosas. Mucho más «empírica» resulta, por supuesto, la física aristotélica, con su admisión e integración de todas las ordenaciones de la realidad espontáneamente sedimentadas en el lenguaje natural[26].

Esto, si entendemos por «empirismo», al modo antiguo, la fidelidad a la visión espontánea, socialmente mediada, del mundo, a la *experiencia* codificada en el lenguaje natural, y que los griegos llamaban δόξα, *opinión*. Pero igualmente si tomamos 'empirismo' en el moderno sentido de fidelidad a los puros datos de la observación. Nada hay, en efecto, que de la observación de los fenómenos naturales sin el auxilio de instrumentos ni experimentos (única forma de observación posible para los antiguos griegos) permita obtener la constancia de que la estructura de entes *aparentemente* homogéneos, simples y continuos sea en realidad heterogénea, compuesta y discontinua; o viceversa, que las *aparentes* diversidad cualitativa y labilidad de los objetos naturales se reduzcan *realmente* a la asociación y disociación alternativas de entidades simples e inmutables. En las dos reseñas aristotélicas de la doctrina

---

de los elementos democriteos; frente a esa sobriedad, el ente parmenídeo se describe como οὐλομελές («íntegro»), ἀτρεμές («inconmovible»), ἀκίνητον («inmóvil»), ἀτέλεστον («sin fin»), ξυνεχές («continuo»), ἔμπλεον («lleno»), ὁμοῖον («semejante»), ἔμπεδον («firme»), ἰσοπαλές («igualmente fuerte»), ἄσυλον («inviolable»), etc., sin contar todos los calificativos relacionados con el tiempo. Si suponemos que todos esos epítetos son en realidad metafóricos, es evidente que los democriteos son los menos «coloristas». Sin duda que el ente eleático, por negar la apariencia sensible y afirmarse como lo único existente, acaba ocupando el lugar de aquélla y permeándose de sus propiedades. Los entes plurales de los atomistas, en cambio, situados en un plano ontológico distinto del de los fenómenos, garantizan el mantenimiento de la especificidad tanto del ser como del parecer.

[26] Los ejemplos más característicos de ello son, sin duda, la teoría hilemórfica y la división del sentido de 'ente' con arreglo a las diez *categorías* o «figuras de la predicación».

atomista recogidas al final de este texto como citas 1 y 3 se pone explícitamente en boca de Leucipo y Demócrito el reconocimiento de que aquellas entidades (οὐσίας) elementales eran invisibles, inasequibles a nuestros sentidos, por una única razón, su *pequeñez*:

> ἀόρατα διὰ σμικρότητα (cita 1); οὕτω μικρὰς ... ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις (cita 3)[27].

Nada tiene, pues, de extraño que la hipótesis atomística hubiera de esperar al siglo XVII para recuperar su credibilidad teórica y al siglo XIX para recibir por fin su confirmación empírica.

## 2. El atomismo como superación dialéctica de la ontología pitagórico-eleática

Hasta aquí hemos expuesto básicamente aquellos aspectos en que la tesis atomista supone una corrección de la unilateralidad y esterilidad explicativa del concepto eleático de *ser*. Pero la exposición no haría justicia a aquella tesis si dejáramos sin tratar el otro elemento explicativo-natural (y, a la vez, ontológico) de que consta: el *no-ser*.

La originalidad leucipo-democritea es mayor, si cabe, en este punto que en el tocante al elemento positivo de la teoría, y su superación aquí del eleatismo constituye el paso decisivo, tras las aporías de Ze-

[27] Hay en esa justificación, sin duda, un argumento analógico basado en la observación de que, a partir de cierta reducción de tamaño, nuestros sentidos dejan de percibir los rasgos característicos de las cosas. Pero esa observación sienta una base empírica sólo para argumentar por qué la estructura atómica no *sería* perceptible para los sentidos, en absoluto para probar que esa estructura atómica *es* la que constituye todo lo real. En efecto, lo observable es que con el tamaño se reducen las diferencias perceptibles, mientras que Leucipo y Demócrito sostienen que la suma de imperceptibles partículas esencialmente iguales genera estructuras visibles cualitativamente diferenciadas. Ninguna observación apunta en ese sentido (salvo en lo que hace a la sensación de continuidad, que puede ser generada por una aglomeración densa de elementos discretos). Estamos, pues, ante un caso palmariamente ilustrativo de la tesis popperiana de que la elaboración de teorías generales no procede por *inducción* a partir de los casos particulares, sino que se configura de entrada en toda su generalidad como *hipótesis* en la que se trata luego de comprobar si encajan los hechos reales.

nón, para consolidar el método dialéctico como método filosófico por antonomasia.

Si atendemos a los dos testimonios aristotélicos repetidamente citados, veremos que la proposición del *ser* como principio explicativo es inseparable de la del *no-ser*. Y que los nombres que se le dan a éste, en perfecta oposición a los que recibe aquél, convergen en la idea de la *falta de determinaciones*: τόπος («lugar»), κενόν («vacío»), οὐδέν («nada»), ἄπειρον («ilimitado»)[28].

Juan Filópono, en su comentario al tratado aristotélico *Acerca de la generación y la corrupción*, aporta una formulación silogística del razonamiento que llevó a los padres del atomismo a afirmar la existencia del no-ser/vacío como consecuencia, una vez más, de la previa aceptación de la existencia del cambio y la pluralidad (ver cita nº 5, infra): el movimiento y la divisibilidad de los entes naturales exigirían, *ex hipothesi eleatica*, la existencia de un no-ser que separara y distinguiera; ahora bien, si negamos, como Leucipo y Demócrito, la conclusión eleática de que movimiento y divisibilidad no existen (es decir, si afirmamos su existencia), entonces, para mantener intangible la mencionada hipótesis, premisa mayor del razonamiento eleático, nos veremos forzados a negar la premisa menor y afirmar en consecuencia la, sin duda, paradójica «existencia del no-ser» como vacío[29].

Esta paradoja toca de lleno uno de los nudos conceptuales del pensamiento antiguo, que trasciende ampliamente la polémica circunscrita en torno a la formulación parmenídea hasta convertirse en paradigma del modo de conceptualización propio de la filosofía. Nos referimos a

[28] Cf. citas 1 y 3. Quizás el término τόπος, que aparece al principio de ésta última como sujeto de las otras denominaciones, haya de considerarse una designación exclusivamente aristotélica; aunque también ello sería significativo, pues Aristóteles concibe el *lugar*, exclusivamente, como *relación extrínseca* entre los cuerpos, sin contenido propio ninguno (*Física*, IV 1-5, especialmente 4, 210b34 - 211a6).

[29] Siguiendo, pues, el mismo procedimiento de *reducción al absurdo* mencionado al comienzo de la sección 1 (ver, supra, nota 14).

la polisemia, no exclusivamente griega, del verbo 'ser' *como prototipo de las aporías onto-lógicas inherentes al significado de cualquier functor veritativo.*

El gran filólogo y estudioso norteamericano del pensamiento griego arcaico, Charles H. Kahn[30], en su documentadísimo estudio de los usos del verbo εἶναι en griego antiguo, distingue tres usos-sentidos principales: el copulativo («X *es* Y»), el veritativo («*es el caso* que X e Y») y el existencial («*hay* un X tal que Y»)[31]. La tesis de Kahn, que no compartimos, dice que el uso sobre el que pivotan los demás es el copulativo[32]. Pero, tanto si es correcta esa interpretación como si lo es la nuestra, expuesta en la nota anterior, lo cierto es que la afirmación paradójica «el *no-ser* es...» se salva de la contradicción merced al peculiar estatuto semántico *cuasi-vacío* de 'ser', que, como mostrará Hegel en *Wissenschaft der Logik*[33], lo une solidariamente a su propia negación *en el momento en que se trata de determinarlo.* Inversamente, la indeterminación del *no-ser* exige, para ser conceptualizada, *que se la determine como ser.*

---

[30] Conocido muy particularmente por su exhaustivo estudio, aún no superado, sobre la cosmología de Anaximandro: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960.

[31] KAHN, C. H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Boston, Reidel, 1973, pp. 404-414. Cf. también: KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (comps.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986; DEMAN, A., «Sur l'expression des foncteurs logiques dans les langues anciennes», *Logical Analysis* 7 (1964), 164-167.

[32] Nuestra propia tesis es que el sentido primordial (para lo cual sería previa, pero improcedente aquí, una discusión acerca de la diferencia entre *uso* —articulación sintagmática *real*— y *sentido* —conjunto de articulaciones sintagmáticas *posibles*—) del verbo 'ser' en griego antiguo es el existencial, pero con un valor connotativo *próximo a cero*, que exige por consiguiente la adjunción de atributos para formar sintagmas predicativos plenos (de ahí la prevalencia fáctica de los usos copulativos sobre los autopredicativos). Esa misma necesidad de complemento predicativo hace que εἶναι «tiña» de *esencialidad* la relación del sujeto con el predicado (tal como apunta indirectamente Aristóteles en *Tópicos* II 1, 109a10-26 al aludir a la dificultad de construir con dicho verbo la atribución a un sujeto de propiedades accidentales, no inherentes a él por naturaleza). Cf., sobre esta concepción del uso-sentido de εἶναι: CANDEL, M., *Las categorías del discurso en Aristóteles* (tesis doctoral), Universidad de Barcelona, 1976, especialmente pp. 139-198.

[33] Libro I, sección I, capítulo 1.

Así, pues, como señala Löbl[34], los atomistas no se limitaron a rescatar el conocimiento sensible librándolo de la interdicción a que lo había sometido el logicismo eleático, sino que rescataron la propia lógica eleática de la vaciedad que la hacía acreedora a los ojos de Aristóteles del característico reproche lanzado al discurso sofístico: λογικὸς καὶ κενός. Ese rescate consistió en restaurar, como estructura *óntica y lógicamente* necesaria, la dualidad negada por los eleatas al privilegiar unilateralmente una de las μορφὰς ... δύο ... τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν[35]. Al incurrir en ese reduccionismo, Parménides había roto conscientemente con la inveterada tradición helénica del «pensamiento bipolar», para el que nada se explica sin su contrario y viceversa[36]. Al obrar así, desveló leyes primordiales del pensamiento puro (los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluso) que constituían límites insalvables a la vez que guías seguras para la organización de las ideas. Pero perdió simultáneamente de vista una condición esencial del conocimiento-lenguaje (λόγος): que toda negación implica una afirmación y toda afirmación se constituye en los límites de su negación[37]. Ésa es la condición dual del pensamiento que Leucipo y Demócrito rehabilitaron al restaurar las apariencias, superando el monismo eleático, no sólo «desde fuera», desde la abigarrada δόξα, sino también «desde dentro», desde la rígida ἀλήθεια, abriendo la exclusividad del οὐδέ («ni») a la inclusividad del οὐ μᾶλλον («no más / no en mayor medida»), que se convertiría posteriormente en fórmula canónica de la suspensión del juicio propugnada por los escépticos:

---

[34] *Op. cit.*, pp. 94-95.

[35] «...dos formas (...) de las cuales una no es correcto (nombrar)» (PARMÉNIDES, fr. DK 8 B 53-54).

[36] Esta polaridad es, en el fondo, un rasgo general de la semántica, por el que ningún significado se constituye si no es dentro de una oposición, al menos, binaria.

[37] Los propios principios lógicos implícitamente descubiertos por Parménides se afirman sólo a través de su doble negación: el que los afirma no puede demostrarlos, pero el que los niega, para sostener su negación, debe afirmarlos (cf. ARIST., *Met.* Γ 3-5, 1005b19 - 1009a16).

> ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν ὑπάρχειν[38]. διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι[39].

El *ente/lleno* es, por consiguiente, *no más* necesario para explicar la realidad que el *no-ente/vacío*. Éste último ha de existir en el estricto sentido de ser lo que es: *nada determinado*. Si esa ausencia de determinación y de realidad no estuviera «envolviendo» la determinación del ente, éste, privado de aquella referencia, sería indiscernible, perdería sus determinaciones y, por ende, su ser mismo.

Llegados a este punto, podemos ver ya con suficiente claridad que los elementos democriteos no son sólo principios *físicos*, sino también *ontológicos*. O mejor dicho: *físicos en tanto que ontológicos*.

Al formular así el estatuto epistemológico de la teoría atomística, respondemos de paso a un interrogante que ha quedado pendiente más arriba, a saber: ¿era corpóreo, para los eleatas, su *ente-uno-único-inmóvil-imperecedero*, y lo eran, para los atomistas, sus *entes-unos-plurales-móviles-imperecederos*? La respuesta no es simple.

De entrada sabemos que Meliso había negado explícitamente la corporeidad de su *ente infinito*:

> εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δ᾽ ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἓν εἴη[40].

Parménides, por otra parte, en la medida en que rechaza la veracidad de toda información de los sentidos, debe de haber excluido igualmente de su *ente* todos aquellos rasgos de la corporeidad que compor-

[38] «...por otro lado, no se da más lo que es que lo que no es» (SIMPLICIO, *Com. a la Física*, 28, 4).

[39] «...establece que el algo no existe más que la nada» (PLUTARCO, *Contra Colotes* 4, 1108 F).

[40] «...si es, debe ser uno y, al ser uno, no debe tener cuerpo. Si tuviera volumen, tendría partes y ya no sería uno.» (MELISO, fr. DK 9 B.)

tan distinción de partes, divisibilidad, como lo demuestra *a posteriori* el empeño de su epígono Zenón por refutar la posibilidad del movimiento a través de la imposibilidad del recorrido, es decir, de la diferenciación entre un *aquí* y un *allí*, un *antes* y un *después*, sin que ese intento de diferenciación incurra en contradicciones[41].

Los atomistas, por su parte, con la paralela reducción cualitativa de su propuesta pluralidad de *entes* elementales, parecen privar a éstos de cualquier atributo que no sea meramente geométrico, salvo al decir que son «macizos» (aunque en este caso, como en el de los epítetos parmenídeos que citábamos más arriba, podemos conceder que se trate de simples metáforas de propiedades puramente matemáticas: magnitud continua, unidad; o abstractamente espacio-temporales: inmovilidad, invariancia, etc.).

Podemos conjeturar, entonces, que el *ente-uno* eleático y la dualidad demócritea *ente-vacío* comparten el sesgo, que anacrónicamente podríamos llamar «fisicalista», de excluir todos los atributos de la corporeidad no estrictamente cuantificables. Pero no para negar, con su teoría, la existencia del mundo real, sino para explicar el mundo como idéntico a aquel ente simple —caso de los eleatas— o como constituido en su realidad profunda por la doble infinitud de aquella dualidad —caso de los atomistas—. En su concepción estaba claro y explícito lo que negaban: la complejidad esencial de lo real. En el sentido, pues, de esa negación negaban corporeidad a lo real. Pero su negación se sustentaba en la afirmación implícita de una corporeidad depurada, reducida a magnitud. Por lo que a los atomistas respecta, creyeron con ella poder refundar, a la vez que racionalizar, el cosmos.

Para ello tuvieron que hacer frente al desafío de las aporías de Zenón. En el pasaje de *Acerca de la gen. y la corr.* que figura al final como cita nº

[41] Ver, para una exposición rigurosa y completa de las aporías de Zenón de Elea: FURLEY, D. J., *Two Studies in the Greek Atomists*, I 5, pp. 63-78. El mejor tratamiento del tema que conocemos en lengua española es el capítulo III 5 de la obra de Gustavo BUENO *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974, pp. 238-275.

6, Aristóteles expone, de la mano de una versión sintetizada de los argumentos del eleata, algo así como lo que debió de ser, según él, el cauce discursivo por el que Leucipo y Demócrito desembocaron en la concepción atomista propiamente dicha, es decir, la que concibe los entes primordiales, a la par que infinitos en número, finitos en «masa» e irreductibles a entidad alguna más primaria; en una palabra: *indivisibles* (ἄτομα).

A partir de la constancia de que su respuesta al eleatismo iba dirigida a Zenón como principal interlocutor, podremos entender el por qué de una serie de atributos de los *entes-llenos* que, si bien se mira, no es tan evidente por qué tenían que ir asociados, a saber: *indivisibilidad*, *pequeñez*, *infinitud numérica*.

La primera es una característica obvia para un ente *reducido a magnitud*: si ésta corre el riesgo de menguar progresivamente hasta una hipotética disolución en puntos privados por completo de ella[42], ¿cómo podría constituir el fundamento de nada (ni aun de sí mismo)? La división zenoniana debe detenerse en algún momento[43] so pena de disolver el ente en su opuesto-complementario, la nada o el vacío, con el que debe compartir, pero sin confusión mutua, la misión de cimentar todo lo existente.

La *pequeñez*, aunque es un rasgo cuya universal atribución a los átomos democriteos no está clara[44], parece requerida para explicar por qué su indiferencia cualitativa no se manifiesta a los sentidos.

---

[42] στιγμαί, ἀμεγέθη (cita 6, párr. 3º).

[43] El planteamiento de Zenón es, por supuesto, diferente. Como apunta acertadamente G. BUENO, «Zenón no acepta esos puntos, no porque la división no pueda detenerse, sino porque no puede comenzar» (*op. cit.*, p. 274. En eso consiste el carácter dialéctico, «retórico» incluso, de su argumentación *ad impossibile*).

[44] Así, KIRK y RAVEN, glosando pasajes como el citado por nosotros con el nº 3 («son tan pequeños que son capaces de eludir nuestra percepción, aunque poseen toda clase de formas, figuras y diferencias de tamaño», 5-8), comentan: «Los átomos son tan pequeños que son invisibles, aunque es posible que Demócrito haya hecho excepciones en este punto» (...) «es posible, en efecto, que Demócrito haya sugerido que algunos átomos eran

En cambio, ¿cuál es la razón de su *infinitud numérica*? Podría pensarse que sólo ella permite garantizar la gran diversidad de formas y cualidades aparentes en los objetos naturales. Pero es obvio que, si la teoría atómica tiene sentido ante todo como un intento de *racionalización*, léase *simplificación*, en tesitura eleática (aunque con las correcciones ya comentadas), de la dizque inabarcable variedad de lo real, debe exigírseles a sus principios o elementos (los átomos) que ofrezcan una explicación *económica* de la diversidad, es decir, que mediante múltiples combinaciones de un número limitado de formas elementales diferentes puedan reproducir toda la policromía del mundo visible. Y dado que éste no es infinito, ¿por qué habrían de serlo sus componentes elementales?

Creemos que la respuesta se encuentra en algo que ya hemos apuntado antes como de pasada[45]. Por una parte, en que Meliso había establecido la infinitud como atributo del *ente* para evitar tener que darle carta de naturaleza al vacío como límite de aquél: en consecuencia, los atomistas, al desarrollar dialécticamente las implicaciones de esa concepción para dar cabida a la variedad y variación natural, debieron de suponer la existencia de infinitos átomos que explicaran, si no la infinitud de *este* mundo, obviamente finito, sí la infinitud de *los* mundos, que parecen haber afirmado tanto Leucipo como Demócrito[46]. Pero, por otra parte (y esto es una hipótesis relativamente original), la razón de postular infinitos átomos podría residir en la previa determinación de éstos, no simplemente como *pequeños*, sino como *infinitamente pequeños*.

---

comparativamente grandes» (*op. cit.*, pp. 567-568 de la versión castellana, Madrid, Gredos, 1969). Hay, en efecto, algunos testimonios en esa dirección, como el de Dionisio recogido en EUSEBIO, *Praeparatio evangel.* XIV 23, 3: ὁ δὲ καὶ μεγίστας εἶναι τινὰς ἀτόμους, ὁ Δημόκριτος, ὑπέλαβεν («Demócrito creía también que algunos átomos eran extremadamente grandes»).

[45] Cf. nota 16, supra.

[46] Cf. frgs. DK 67 A 1 y 68 A 40.

Tendríamos así, por un lado, que la pequeñez, aun variando en grado, como sugieren los testimonios citados en la nota 44 supra, «tendería»[47] a ser infinita. Por otro lado, si así fuera, dejaría de constituir una hipótesis *ad hoc* excogitada simplemente para justificar por qué la estructura real de los entes no es perceptible. Pero ¿cuál sería entonces la razón para postular ese primer barrunto de la noción de *infinitesimal* (expresada con mayor claridad aún por Anaxágoras en el fr. DK 1 B: «juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequeñez; ya que también lo pequeño era infinito»)?[48] De todas las hipótesis, la más probable a mi juicio es ésta: la necesidad de encontrar una salida que, sin negar el problema (al modo eleático), permitiera escapar del atolladero en que se hallaba el modelo de racionalidad predominante en la época, el *pitagorismo*, como resultado del descubrimiento de las magnitudes inconmensurables o, como hoy decimos —conservando el eco de la perplejidad suscitada por aquella primera «crisis de la razón»—, de los *números irracionales*.

De ser correcta esta explicación, cobraría pleno sentido la aparente ubicuidad y perennidad de la tradición pitagórica, sin duda el movimiento intelectual más recurrente y penetrante de toda la Antigüedad, del que se diría que su propia capacidad de reencarnación en sucesivas escuelas de pensamiento constituye el paradigma más acabado de su supuesta teoría de la *metempsícosis* o transmigración. Tendríamos entonces, no unos pitagóricos atomistas, como quiere Raven[49], sino unos

[47] La expresión 'tender' es, desde luego, anacrónica, pues supone la conciencia explícita de la noción puramente matemática de *límite*, cuyo nacimiento tenemos perfectamente datado en el siglo XVII d.N.E. Pero sólo así, *explicitándolas*, podemos enunciar nociones implícitas o confusamente entrevistas por pensadores más primitivos, como es el caso que aquí nos ocupa.

[48] El primero en haber planteado en estos términos las antiguas teorías atomistas es Jürgen MAU, en *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlín, Akademie-Verlag, 1954.

[49] RAVEN, J.E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge U.P., 1948.

atomistas que, como los eleatas, pugnan por romper el círculo de las aporías pitagóricas de un *lógos-razón* omnicalculador[50].

El atomismo sería, pues, en esta hipótesis, el esfuerzo más acabado, antes de Platón y Aristóteles, por superar las antinomias de la razón pitagórica, y fundamentalmente éstas: la necesidad de dar una *determinación* a cada objeto a la vez que de supeditar esa misma determinación a su opuesta (que es tanto como decir: a su correspondiente *indeterminación*); y la presuposición de que todo es mensurable con arreglo a *un* patrón (sin lo que se disolvería la noción misma de mensura) enfrentada al hecho de que el patrón no es *uno*.

La primera antinomia encontraría la «solución» de la dualidad de principios *ente - nada*, en que determinación e indeterminación, llevadas a la oposición máximamente antitética, se complementan perfectamente (como lo *lleno* y lo *vacío*) sin que ninguna de ellas se solape con la otra, «contaminándola» o «disolviéndola» (como ocurría con dualidades tan parciales o relativas como las clásicas pitagóricas de: femenino – masculino, izquierdo – derecho, par – impar, oblongo – cuadrado, múltiple – uno, de las que tan fácil era la mutua conversión en función del marco general en que se diera la oposición).

Para la resolución de la segunda antinomia, los atomistas habrían elaborado lo que nosotros consideramos un primer e imperfecto esbozo de noción de magnitud integradora de los números irracionales, aplicada, como los números «materializados» de los pitagóricos, a la explicación de la estructura de la realidad. Para cumplir esa función, los átomos habían de ser *infinitamente pequeños*[51]. Por eso debían ser también

[50] La aparente circularidad de las influencias entre pitagóricos y atomistas se debería a la extrema imprecisión de las dataciones correspondientes a los primeros, explicable a su vez por la recurrencia de las ideas pitagóricas en sucesivas épocas. Furley, en *op. cit.*, pp. 44-56, discute e impugna convincentemente, contra Kirk y Raven, la supuesta naturaleza «atomística» de las mónadas pitagóricas.

[51] La lógica objeción de que en los testimonios conservados de Demócrito y Leucipo (a diferencia de los de Anaxágoras) no aparece nunca el adverbio 'infinitamente' (ἀπείρως) referido al adjetivo 'pequeño' no es decisiva, a nuestro juicio. Y ello porque el concepto

*infinitamente numerosos*, a fin de poder *(re)integrar* mediante su composición la totalidad del mundo visible.

Si esto es así, cobra pleno sentido el ulterior desarrollo de la teoría atomista, que, como es sabido, tras la crítica aristotélica de las magnitudes indivisibles[52] como contradictorias (dado que, si son magnitudes, han de tener partes y, por tanto, resultar divisibles[53]), fue reformada por

---

de magnitud infinitesimal que aquí suponemos latente es más bien un «preconcepto», muy difícil de formular con claridad en una época en que el solo atisbo de una infinitud «hacia dentro» generaba reacciones como los argumentos de Zenón y una especie de profundo *horror vacui* ante la perspectiva de ver disolverse el ser en la nada (cosa que no ocurría con la noción de infinitud «hacia fuera», en la que el ser, lejos de «disolverse» o «contraerse», se «expandía»). Al fin y al cabo, como demostrará Aristóteles, la elaboración conceptual no es coherente, porque no es llevada a sus últimas consecuencias, sino que se interrumpe a partir de cierto momento para impedir justamente que «el ser caiga en la nada» (en el caso de Anaxágoras, que parece contemplar la infinita pequeñez de las *homeomerías*, la inconsecuencia se manifiesta en la negativa a proceder a una reducción de las cualidades, con lo que las «semillas» anaxagóricas carecen, a los ojos de Aristóteles al menos, de la simplicidad exigible a los *principios*): hubiera sido mucho pedir a una mentalidad univocista como la griega arcaica que aceptara en toda su crudeza y explicitud una noción tan *fluctuante* (recuérdese que Newton a los infinitésimos —así llamados por Leibniz— los bautizó con el nombre de *fluxiones*) como la de algo que «puede considerarse siempre más pequeño de lo que en cualquier momento se pueda considerar». De todos modos, no es rigurosamente cierto que no haya en los textos ninguna expresión que apunte en ese sentido. Tenemos, por un lado, esa κατὰ μέγεθος διαφοράν (cita 3, 7-8) a la que aludíamos antes como posible indicación de una referencia democritea a «átomos más y más grandes», pero que nada impide entender al revés, como una postulación de «átomos más y más pequeños». Y, por otro lado, en lugar de entender la *imperceptibilidad* como el *explanandum* a partir de la pequeñez, cabe con igual probabilidad entender ésta como caracterizada a partir de aquélla, es decir, como pequeñez *sin límites precisables* (οὕτω μικρὰς ... ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις, *ibid.*, 5-6).

[52] Cf. cita nº 7, infra y FURLEY, *op. cit.*, pp. 111-121. Los primeros atomistas no eran los únicos propugnadores de tal género de magnitudes: en la Academia parecía profesarse, según testimonio del propio Aristóteles, la llamada teoría de las «líneas insecables», verdaderos átomos de longitud que supuestamente integraban las líneas propiamente dichas (ver también al respecto la obra de Furley, cap. 7).

[53] La crítica aristotélica se dirigía, antes que a los atomistas, a Zenón. Y su tesis sobre la divisibilidad *potencialmente* infinita de la extensión propiamente dicha, esto es, *continua*, no refutaba de por sí el atomismo, sino que, al decir de FURLEY (*op. cit.*, p. 128), lo hacía *innecesario*. Pero volviéndose también directamente contra la tesis atomista, arguyó que una magnitud no puede estar hecha de indivisibles, pues en tal caso ocurriría una de estas

Epicuro en el sentido que cabía esperar después de la refutación de una imperfecta anticipación del concepto de magnitudes infinitesimales: negando la infinitud del número de magnitudes indivisibles[54] a la vez que reafirmando la pertinencia de éstas, pero reducidas ahora a los *límites* (caras, aristas y vértices, extensos pero sin partes[55]), no separables ya físicamente, sino sólo discernibles conceptualmente, de los átomos materiales democriteos. Esas *minimae partes*[56] puramente formales constituyen, por un lado, la renuncia a la imprecisa configuración democritea de la materia extensa como integrada por infinitos infinitésimos que, de todos modos, acaban teniendo alguna magnitud (y excediendo, por tanto, al sumarse en número infinito, la limitada magnitud del objeto que integran); y, por otro, el rechazo de una sutil noción de *infinito potencial* (la aristotélica) que habría desestabilizado el edificio conceptual epicúreo (hecho de nociones tan atómicamente estructuradas como los cuerpos de su física[57]), no tanto por la inabarcabilidad de lo infinito (pues Epicuro compartía con Leucipo y Demócrito la creencia en infinitos mundos) como por la indefinibilidad de la potencia.

---

dos cosas: o bien los indivisibles coincidirían (esto es, serían puntos inextensos), con lo que su unión no restauraría el todo; o bien se tocarían, parte con parte, con lo que, separando éstas, sería nuevamente posible la división de aquellos presuntos indivisibles.

[54] Ver cita nº 8.

[55] A fin de eludir las consecuencias mostradas por Aristóteles para toda magnitud en la que fueran discernibles partes (ver nota 53, supra).

[56] Ver cita 10, con el testimonio complementario de Lucrecio sobre: a) el carácter inseparable de las partes mínimas (vv. 609-614); b) la determinación *analógica* de esos *minima* «subatómicos» a partir de la experiencia sensorial del límite o «punta» visible (*cacumen*) de cualquier cuerpo (vv. 746-752).

[57] «Epicuro ... gusta de establecer las distintas determinaciones de un concepto como distintas existencias subsistentes. Como su principio es el átomo, así también el modo de su saber es atomístico. Cada momento del desarrollo se le vuelve enseguida entre las manos una realidad fija, como separada de su contexto por el espacio vacío...» (K. MARX, *op. cit.*, pág. 92.)

Y, sin embargo, con esa noción epicúrea de τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον, se alcanza, pese a todas las recaídas predialécticas, un grado de abstracción (la idea de *límite, a la vez físico e inseparable*) que lleva la ontología antigua a una de sus cimas más altas, desde la que será posible descubrir, por ejemplo, horizontes matemáticos hasta entonces insospechados.

## 3. Conclusión

> «La imagen del mundo de los antiguos griegos no era objeto de un acuerdo generalizado, sino más bien de una viva controversia que se prolongó durante siglos. Diferentes cosmologías concitaron adhesiones y rechazos. Pero en el transcurso del tiempo, los conflictos hasta entonces dispersos empezaron a decantarse en una lucha entre dos bandos, que podemos caracterizar como "atomistas" y "aristotélicos". (...)
>
> Hablando en general, los atomistas defendían la concepción atómica de la materia, la causalidad mecánica, la infinitud del universo, la pluralidad de mundos y la caducidad de nuestro mundo. Los aristotélicos defendían la concepción continua de la materia, la preeminencia de las causas finales, la finitud del universo y la unicidad y eternidad de nuestro mundo. El bando atomista, aun cuando podía alegar diversos títulos de legitimidad como heredero de Empédocles y Anaxágoras, no adquirió identidad propia hasta finales del siglo V, con Leucipo y Demócrito; su causa fue abrazada al final del siglo IV por Epicuro y, ya en época romana, por Lucrecio. El bando opuesto estaba formado por Platón, Aristóteles y sus discípulos y los estoicos. El campo decisivo de esta lucha lo constituyen los ataques de Aristóteles a los atomistas y los intentos de los epicúreos de rebatir los argumentos críticos de aquél.
>
> Los ecos de esta batalla se oyeron de vez en cuando en la Europa medieval y la contienda se reavivó con gran intensidad en los siglos XVI y XVII. En sí misma, constituye uno de los más importantes legados del pensamiento clásico.»[58]

[58] FURLEY, D. J., *op. cit.*, p. V.

Para poder compartir plenamente ese diagnóstico deberíamos añadir, por un lado, el papel de «encrucijada» de esas dos vías desempeñado por los pitagóricos (extrañamente ausentes del cuadro pintado por Furley, cuando son ni más ni menos que la matriz a partir de la cual, como si de la propia mónada primitiva se tratara, se escindieron ambas corrientes, para volver a encontrarse periódicamente por obra y gracia de los múltiples renacimientos pitagóricos); y, por otro lado, deberíamos precisar que el llamado «bando aristotélico» queda mejor retratado, en oposición al «atomista», como bando «holista».

Porque, si lo que caracteriza al atomismo antiguo y moderno (la actualidad de la dicotomía atomismo - holismo, tal como señala Furley, está fuera de duda) es la aplicación de un método consistente en tratar de caracterizar primero las partes antes de intentar reconstituir con ellas el todo (*hólon*), la corriente de pensamiento opuesta parte de la caracterización del todo para determinar desde él la disposición y naturaleza de las partes. La prioridad epistemológica, ontológica, o ambas, que cada bando asigna, bien al uno, bien al otro de los polos mencionados es lo que los define y enfrenta.

Aquí, en lugar de dar un juicio definitivo sobre la superioridad de uno u otro método, creemos más productivo señalar cuáles son los triunfos que ostenta cada parte en el tema que nos ocupa: la determinación de los principios explicativos de la realidad natural.

El holismo puede exhibir su mayor capacidad para *describir* los fenómenos naturales sin que los principios utilizados corran el riesgo (como es el caso de los átomos reducidos a pura extensión) de resultar invalidados por un desarrollo lógico de su propia definición. Así, Aristóteles, al no separar la cualidad de la cantidad en ningún nivel ontológico, al no reducir el principio fundante a ninguna de esas dos categorías, puede postular la infinitud del análisis o «división» de la magnitud extensa, pues ésta, en cualquiera de las fases de ese proceso, conserva toda la consistencia que le otorga su intensionalidad cualitativa.

El atomismo, en cambio, puede *explicar*, con todos los riesgos que su método reductivo comporta, fenómenos cualitativamente complejos que el holista se ha de limitar a constatar. Y no sólo explicar, sino *medir*. Compensa así lo reductivo con lo preciso de la determinación.

El diálogo interescolástico de Demócrito, Aristóteles y Epicuro, con la fecundación y afinamiento mutuo de las posiciones respectivas y la contribución común a la superación del *impasse* pitagórico-eleático, es una prueba empírica de que ambos métodos son complementarios, de que ni la ciencia ni la filosofía pueden pasarse sin la vocación simplificadora del uno ni la ambición omniabarcadora del otro, al igual que toda realidad cognoscible, es decir, *determinada*, puede considerarse un espacio limitado y acotado (*definido*) a medio camino entre dos indeterminaciones simétricas: lo infinito y lo infinitesimal.

## CITAS

**1)** Pero fueron Leucipo y Demócrito quienes desarrollaron con mayor método una explicación única que abarca todos los procesos, tomando el punto de partida que por naturaleza corresponde.

Así, algunos antiguos pensadores opinaron que el Ente por necesidad es uno e inmóvil, pues el vacío no existe y, al no haber un vacío que exista separadamente, no es posible el movimiento, agregando que no puede haber una pluralidad de cosas, si no hay nada que las mantenga apartadas.

Consideran, además, que, si alguien piensa que el todo no es continuo, sino dividido en partes que están en contacto, con ello no hace nada diferente de afirmar la existencia de la pluralidad (y no de lo uno) y del vacío.

Pues, si el todo es completamente divisible, no existe lo uno ni tampoco, en consecuencia, la pluralidad, sino que el universo es vacío. Por otra parte, parece ser algo ficticio supo-

nerlo divisible en algunos puntos y en otros no; pues, ¿hasta qué medida será divisible? Y ¿por qué una parte del todo tendrá esa característica de ser indivisible y plena, mientras que otra parte estará dividida? Además, aun en este caso ellos opinan que es necesario negar la existencia del movimiento.

Así, sobre la base de estos razonamientos, sobrepasando y despreciando los datos de la sensación, ya que están constreñidos a seguir sólo la razón, afirman que el todo es uno e inmóvil, y algunos también que es infinito, pues, de lo contrario, el límite terminaría en el vacío. De esta manera y por estas causas aquellos pensadores expresaron su opinión acerca de la verdad. (...)

Leucipo, en cambio, creyó contar con argumentos que, al tiempo que concuerdan con los datos de la sensación, no anulan la generación ni la corrupción, ni el movimiento ni la pluralidad de los entes. Haciendo estas concesiones a los fenómenos, pero coincidiendo con los que establecen la unidad en que no puede haber movimiento sin vacío, Leucipo expresa que el vacío es «no-ente» y que nada del ente es «no-ente», pues el ente, en sentido estricto, es absolutamente pleno. Pero este ente —dice— no es uno sino muchos, infinitos en número e invisibles por la pequeñez de su masa. Ellos se trasladan en el vacío (pues existe el vacío), y cuando se reúnen producen la generación, y la corrupción cuando se separan. Además, actúan y experimentan pasión, cuando, por caso, entran en contacto (así, por tanto, no son uno), y al combinarse y entrelazarse dan lugar a la generación. Pero no puede generarse una pluralidad a partir de lo que es verdaderamente uno, ni generarse lo uno de la verdadera pluralidad, sino que esto es imposible. No obstante, tal como Empédocles y algunos otros dicen que se experimenta pasión a través de los poros, así supone Leucipo que toda alteración y toda pasión ocurren de esta manera, produciéndose la disolución y la corrupción a

través del vacío, y del mismo modo el aumento cuando las partículas sólidas penetran en el vacío.

También Empédocles se ve casi forzado a afirmar cosas semejantes a las dichas por Leucipo: que hay ciertos cuerpos sólidos, los cuales, sin embargo, son indivisibles —en caso contrario, existirían poros continuos en todas partes—. Empero, esto es imposible, pues entonces no habría otros sólidos más allá de los poros, sino que todo sería vacío. Por lo tanto, es necesario que los cuerpos que están en contacto sean indivisibles, y vacíos los espacios intermedios entre ellos, a los cuales Empédocles llama «poros».

Esto mismo dice también Leucipo sobre la acción y la pasión.

(ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I 8, 324b34 - 325b11 (menos 325a16-23); traducción de Ernesto La Croce)

**2)** En efecto, unos dicen que el movimiento existe, otros, que no existe (...). Que no existe lo dicen los partidarios de Parménides y Meliso, a los que Aristóteles ha llamado «inmovilistas» (derivado de «inmovilidad») y «antinaturalistas», porque la naturaleza es principio de movimiento y ellos suprimían la naturaleza al decir que nada se mueve.

(SEXTO EMPÍRICO, *Contra los naturalistas*, II 45-46; traducción propia)

**3)** Demócrito considera que la naturaleza de las cosas eternas son pequeñas entidades infinitas en número. Supone también para ellas un lugar infinito en tamaño, y designa dicho lugar con los siguientes nombres: «vacío», «nada» e «infinito»; a cada una de las entidades, por su parte, las designa con los nombres de «esto», «macizo» y «ente». Y cree que las entidades son tan pequeñas que escapan a nuestros sentidos, y que se dan en ellas toda clase de formas y figuras y diferencias de

tamaño. A partir de éstas, pues, como de otros tantos elementos, [dice] que se generan por agregación las masas perceptibles por los ojos y por los [demás] sentidos, y que se agitan y desplazan en el vacío a causa de su desemejanza y de las demás diferencias mencionadas, y al desplazarse colisionan y se entrelazan con un entrelazamiento tal que hace que se unan estrechamente y estén en contacto unas con otras, pero que no genera realmente, a partir de ellas, entidad unitaria de ninguna clase: pues sería totalmente ingenuo [creer] que dos o más cosas pueden llegar alguna vez a convertirse en una. Da como causa de que las entidades [indivisibles] permanezcan juntas durante un tiempo el acoplamiento y la adherencia mutua entre esos cuerpos; en efecto, unos son asimétricos, otros ganchudos, otros cóncavos, otros convexos y otros tienen otras innumerables diferencias; cree, pues, que se acoplan y se mantienen unidos entre sí durante un cierto tiempo hasta que una fuerza mayor procedente del mundo circundante los remueve y separa dispersándolos.

(ARISTÓTELES, *Sobre Demócrito*, fr. 208 Rose 1886; traducción propia)

**4)** Y Alejandro añade que los que dicen que el Universo unas veces es de una manera, otras de otra, hablan más bien de alteración del Universo que de generación y corrupción. Los que dicen que el mundo es generable y corruptible como cualquier otro de los compuestos serían, según él, los partidarios de Demócrito. En efecto, igual que cada una de las demás cosas se genera y se corrompe por sí misma, así también cada uno de los infinitos mundos. E igual que en las demás cosas lo generado no es lo mismo que lo corrupto, a no ser formalmente, así también dicen [que ocurre] con los mundos. Pero si los átomos en sí mismos permanecen inalterables, es evidente que éstos están hablando de alteración, pero no de corrupción de los mundos, como parecen decir Empé-

docles y Heráclito. Unos pocos textos de Aristóteles sobre Demócrito mostrarán el pensamiento de aquellos hombres:

(...) Dice que la generación y su contraria, la disolución, no sólo [afectan] a los animales, sino también a las plantas y a los mundos y, en general, a todos los cuerpos perceptibles. Ahora bien, si la generación es la combinación de los átomos, y la corrupción, su disolución, también según Demócrito será la generación una alteración. En efecto, también Empédocles dice que lo generado no es lo mismo que lo corrupto, a no ser formalmente, y sin embargo Alejandro dice que éste se refiere a la alteración y no a la generación.

(SIMPLICIO, *Comentario a «Acerca del cielo»*, 294, 23 - 295, 26 (menos 295, 1-20); traducción propia)

**5)** De este modo, pues, suprime Parménides lo evidente a partir de lo invisible. Demócrito, en cambio, tomando a partir de la sensación unos principios que dan fe de que en las cosas hay división y multiplicidad y movimiento, introduce el vacío, estableciendo lo invisible mediante lo patente. En efecto, si en las cosas hay división y multiplicidad, dice, hay vacío; ahora bien, hay división y multiplicidad: luego hay vacío. Toma, pues, el condicional igual que Parménides, pero no así la premisa menor. Pues éste último decía: «ahora bien, no hay vacío» —que es invisible—; y aquél, en cambio: «ahora bien, hay multiplicidad y división». De manera semejante también por lo que respecta al movimiento. Pues si existe el movimiento, existe el vacío; ahora bien, existe el movimiento: luego existe el vacío. Y también en ese caso toma el mismo condicional que Parménides, pero no así la premisa menor.»

(JUAN FILÓPONO, *Comentario a «Acerca de la generación y la corrupción»*, 324b24, ed. Vitelli, 155, 9-19; traducción propia)

**6)** En efecto, si se postula la existencia de un cuerpo o de una magnitud totalmente divisible y la posibilidad de esta división, se caerá en una dificultad. Porque, entonces, ¿qué es lo que podrá escapar a la división? Pues, si algo es totalmente divisible y esta división es posible, podría estar ya dividido aun en el caso de que simultáneamente no se haya hecho la división. Mas si esto aconteciera, entonces nada sería imposible. Lo mismo ocurre, pues, tanto en la división por mitades como en la división en general: si un cuerpo es por naturaleza totalmente divisible, entonces nada podrá ser imposible si realmente ha sido dividido, puesto que no hay ninguna dificultad en que incluso se haga una división en innumerables partes innumerables veces, aunque, acaso, nadie pueda llevar a cabo una división tal.

Pero, ya que el cuerpo se supone totalmente divisible, supongamos que se lo haya dividido. ¿Qué será lo que queda de esta división? ¿Una magnitud? Esto no es posible, pues habrá algo que no ha sido dividido, y se supuso que el cuerpo era totalmente divisible.

Pero si, por el contrario, no resta ningún cuerpo ni magnitud, y se mantiene la división, o bien el cuerpo estará constituido de puntos y sus componentes carecerán de magnitud, o bien no quedará absolutamente nada y, en consecuencia, el cuerpo procederá de la nada y estará compuesto de nada, y entonces el todo no será sino una apariencia.

Del mismo modo, si el cuerpo está constituido de puntos, no habrá cantidad. En efecto, aun cuando los puntos estuvieran en contacto, se formara una única magnitud y ellos se hallasen juntos, no por eso harían más grande el todo. Así, cuando se ha dividido el todo en dos o más partes, no es ni más grande ni más chico que antes, de modo que, aun en el caso de que todos los puntos estén juntos, no crearán una magnitud.

Por otra parte, si al ser dividido el cuerpo resulta algo similar a un grano de serrín y, de tal manera, de la magnitud se desprende un cuerpo, valdrá entonces la misma argumentación: ¿en qué sentido es divisible dicho residuo? Mas si aquello que se desprendió de la magnitud no es un cuerpo, sino una forma separada o una afección, y la magnitud consiste en puntos o en zonas de contacto que poseen tal afección, resulta absurdo que una magnitud esté compuesta de cosas que no son magnitudes. Además, ¿dónde estarán los puntos?, y ¿serán inmóviles o estarán en movimiento?

Un contacto se da siempre entre dos cosas, de modo que hay algo más que el contacto, la división o el punto. Así, pues, si alguien supone la existencia de un cuerpo totalmente divisible, del tipo y dimensión que se quiera, sobreviene este tipo de consecuencias.

Además, si después de dividir un trozo de madera o de alguna otra cosa, lo reconstruyo, éste será nuevamente igual que antes, y uno. Sin duda es evidente que ello sucederá, cualquiera que sea el punto en que yo corte el trozo de madera. Luego es totalmente divisible en potencia. ¿Qué hay, entonces, además de la división? Pues, si hay también alguna afección, ¿cómo puede el cuerpo, empero, resolverse en estas afecciones y generarse a partir de ellas? ¿Y cómo pueden éstas estar separadas? En consecuencia, si es imposible que las magnitudes estén compuestas de zonas de contacto o de puntos, será necesario que haya cuerpos y magnitudes indivisibles. No obstante, también a quienes asumen ésta última suposición se les presentan consecuencias no menos imposibles, que hemos examinado en otra parte.

(ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I 2, 316a14 - b18; traducción de Ernesto La Croce, levemente retocada)

**7)** Decimos que lo carente de partes no puede moverse, salvo accidentalmente, v.g.: al moverse el cuerpo o la magnitud en la que se encuentra, como, por ejemplo, si lo que se encuentra en el barco fuera movido por el desplazamiento del barco, o la parte, por el movimiento del todo. (Llamo carente de partes a lo indivisible en cantidad.)

En efecto, los movimientos de las partes con respecto a las partes mismas y con respecto al movimiento del todo son distintos. Donde mejor se puede ver la diferencia es sobre la esfera: en efecto, la velocidad de las partes próximas al centro no es la misma que la de las exteriores ni que la de la esfera en su conjunto, como si el movimiento no fuera uno solo.

Tal como dijimos, pues, lo carente de partes puede moverse como aquél que se halla sentado en un barco mientras el barco está en movimiento, pero en sí mismo no puede. Supongamos, en efecto, que cambia de AB a BC, bien de magnitud a magnitud, bien de forma a forma, bien por contradicción[59]; sea D el tiempo en que se produce el primer cambio. Pues bien, dicho objeto necesariamente estará en AB o en BC durante el tiempo en que cambie, o bien una parte en un sitio y otra en otro: pues todo lo que cambia se comporta así. Ahora bien, no estará una parte del objeto en cada sitio, pues entonces tendría partes. Pero no estará en BC, pues entonces habría ya cambiado, y se supone que está cambiando. Sólo queda, pues, que esté en AB durante el tiempo en que cambia. Con lo cual se hallará en reposo: pues hallarse en el mismo sitio durante un tiempo es estar en reposo.

De modo que no es posible que lo carente de partes se mueva ni, en general, que cambie; en efecto, de una sola manera sería posible su movimiento, a saber, si el tiempo [constara] de ins-

[59] «Por contradicción» quiere decir, en este caso, «de ser a no-ser» (o viceversa): corrupción o generación.

tantes[60]: pues siempre tendría realizado el movimiento y el cambio en cada instante, de modo que nunca estaría moviéndose, sino que siempre tendría ya realizado el movimiento. Ahora bien, que esto es imposible se ha mostrado ya antes; en efecto, ni el tiempo [consta] de instantes ni la línea de puntos ni el movimiento de movidas[61]: pues el que dice eso no hace sino [componer] el movimiento de [elementos] carentes de partes, igual que si [compusiera] el tiempo de instantes o la longitud de puntos.

(ARISTÓTELES, *Física*, VI 10, 240b8 - 241a6; traducción propia)

**8)** (56) Además de esto, no hay que creer que en el cuerpo limitado haya infinitas partículas ni, ciertamente, de cualquier tamaño. De manera que, no sólo hemos de rechazar la partición al infinito hacia lo más pequeño, a fin de no hacer todas las cosas inanes y en la concepción de los conglomerados, al comprimir las cosas existentes, vernos obligados a consumirlas en el no-ser. Pero tampoco hay que creer que en los cuerpos limitados se produzca indefinidamente el paso [de una parte a otra] ni hacia lo más pequeño. (57) En efecto, si alguien llegara a decir que en algo hay infinitas partículas y, por cierto, de cualquier tamaño, no se podría concebir cómo ese algo seguiría siendo limitado en magnitud; en efecto, es evidente que las infinitas partículas son de algún tamaño y, sean del tamaño que sean, la magnitud [total] será infinita.

(EPICURO, *Carta a Heródoto*, 56-57; traducción propia)

**9)** (57) Y al tener lo limitado una extremidad discernible, aunque no contemplable en sí misma, no es posible dejar de pensar

[60] Literalmente: «si el tiempo constara de *ahoras* (τῶν νῦν)», o «de presentes».

[61] κινημάτων, lit.: «movimientos realizados».

como semejante lo que sigue a continuación de aquélla y, procediendo así, de contiguo en contiguo, llegar, según esto[62], con el pensamiento a [admitir] que existe lo infinito.

(58) Y es preciso entender que lo más pequeño en el campo de la sensación ni es tal que admita los recorridos ni es totalmente carente de semejanza alguna, sino que tiene algo en común con lo que puede recorrerse, aun sin admitir distinción de partes. Pero cuando, debido a la similitud de lo común, creamos discernir alguna parte (esto acá, aquello allá), es preciso que nos encontremos con lo igual[63]. Contemplamos esas [partes] una a continuación de la otra, empezando por la primera, sin que estén en el mismo punto ni tocándose parte con parte, sino, en razón de su peculiaridad, como si esas magnitudes dieran la medida, de lo mayor, las más abundantes, y de lo menor, las más escasas[64].

Hay que creer que esta analogía sirve también para lo mínimo en el átomo: (59) pues es evidente que esto difiere en pequeñez de lo contemplado en el campo de la sensación, pero vale para ello la misma analogía. En efecto, declaramos ya en su momento con arreglo a dicha analogía, proyectando simplemente lo pequeño a un nivel ulterior, que el átomo tiene magnitud. Además hay que considerar los mínimos carentes de partes como los límites de las longitudes, que proporcionan, tomados como [elementos] primarios, el patrón de medida para las [magnitudes] más grandes y las más peque-

[62] Epicuro habla aquí en sentido hipotético, reproduciendo el argumento de un supuesto defensor (¿Demócrito?) de la existencia de infinitas partes mínimas en un todo limitado. Como dirá a continuación, esas presuntas partes contiguas distintas, lejos de ser infinitas, se confunden entre sí, quedan absorbidas por la indistinción de «lo igual».

[63] Cf. nota anterior.

[64] En un cuerpo mayor entra un mayor número de esas partes mínimas, en uno menor entran menos. Luego en ningún caso son infinitas, pues entonces no cabría hacer entre ellas distinciones numéricas.

ñas, gracias a la visión que el razonamiento da de las cosas invisibles. Pues lo que hay de común entre esos [mínimos] y las cosas mudables[65] basta para concluir en esto; no es posible, en cambio, que se produzca una aglomeración a partir de estos mínimos [como si estuvieran] dotados de movimiento.

(EPICURO, *Carta a Heródoto*, 57-59; traducción propia)

**10)** Existen, pues, unos sólidos, por su simplicidad, primordiales
formados por la cohesión apretadísima de mínimas partes,
no reunidos por la aglomeración de éstas,
sino más bien firmes por su simplicidad eterna,
por lo que ni arrancarles parte alguna ni reducirlas
permite la naturaleza que preserva de las cosas las semillas.
[...] porque, en definitiva, que no haya final alguno en la división
de los cuerpos pretenden, ni pausa ni descanso en su fragmentación,
ni que, en suma, haya en las cosas la más mínima consistencia;
y ello pese a que en cada cosa vemos aquella punta extrema
que para nuestros sentidos parece ser la parte más pequeña,
de modo que puedes conjeturar que lo que percibir no puedes,
por tener un extremo, descansa en la consistencia de un mínimo [componente[66].

(LUCRECIO, *De rerum natura*, I 609-14, 746-52; traducción propia)

[65] Creemos que tiene razón Furley (*op. cit.*, p. 26) al proponer la corrección de ἀμετάβολα («inmutables») por μετάβολα («mudables») en este punto. El paralelismo con la cláusula inicial del párrafo 58 es obvio: se trata de inferir propiedades de la estructura invisible e inmutable del átomo a partir de la estructura visible y mudable de la materia. Aunque la última cláusula precisa que esa analogía tiene un límite: precisamente la imposibilidad de los componentes mínimos del átomo de moverse, como las partículas fenoménicas de los cuerpos, o como los propios átomos, para formar conglomerados corpóreos, pues los mínimos «subatómicos» sólo son separables entre sí con el pensamiento. Véase a este respecto el comienzo de la cita nº 10, de Lucrecio.

[66] Furley, para completar el último verso con el pie que le falta, propone añadir *menti* («para la mente»), en contraposición y, a la vez, paralelismo con el *ad sensus nostros* («para nuestros sentidos») de dos versos más arriba. No es imprescindible para determinar el sentido del pasaje.

# IV. VIRTUD PÚBLICA Y VIRTUD PRIVADA EN *LA REPÚBLICA* DE PLATÓN

## 1. La justicia: ¿orden natural o contranatural?

La filosofía política moderna, si situamos su nacimiento en Maquiavelo y su mayoría de edad en Hobbes, no es ciertamente platónica. Y si la epitomamos en la célebre fábula de las abejas de Mandeville, con su justificación de los vicios privados como base de sustentación de las virtudes públicas, entonces hemos de considerarla decididamente antiplatónica. Cabrá, eso sí, relacionarla con la teoría de la justicia expuesta por Glaucón y remachada por Adimanto, hermanos de Platón, al comienzo del libro II de la *República*:

> «Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama 'legítimo' y 'justo'. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—; por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco.»[1]

[1] PLATÓN, *República* II, 358e-359b; traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos (B.C.G. nº 94), Madrid, 1986, pp. 106-107. En realidad, Glaucón y Adimanto no suscriben esta opinión, sino que la exponen a modo de «abogados del diablo», para provocar una refutación a fondo de ella por Sócrates.

El presupuesto de esta tesis, a saber, que el común de las gentes considerará siempre preferible ser autor que víctima de la injusticia, se apoya a su vez en otro presupuesto más radical: que el ser humano tiende por naturaleza a satisfacer máximamente sus deseos de todo tipo, lo que implica necesariamente, tarde o temprano, interferir y bloquear la satisfacción de los deseos de los demás. He ahí la dinámica generadora del *bellum omnium contra omnes*, base de partida tanto de la propuesta política absolutista de Thomas Hobbes como de la liberal de John Locke. Propuestas que, al partir de la identificación de la naturaleza humana con un cúmulo de pasiones irrestrictas y, por tanto, socialmente destructivas en potencia, forzosamente tenía que concebir el remedio de esa tendencia espontánea al desorden como una imposición *contra naturam*, por más que su objetivo fuera hacer respetar unas leyes naturales:

> «Porque las leyes de la naturaleza, como la *justicia*, la *equidad*, la *modestia*, la *clemencia* y, en suma, *hacer a los demás lo que quisiéramos que nos hicieran*, por sí mismas, sin el terror de algún poder capaz de hacerlas observar, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos arrastran a la parcialidad, la soberbia, la venganza y similares. Y los convenios, sin las espadas, no son más que palabras[2], sin fuerza ninguna para proteger a un hombre. Por consiguiente, pese a las leyes de la naturaleza, que cada uno cumpliría cuando tuviera la voluntad de cumplirlas y pudiera hacerlo sin peligro, si no se ha erigido ningún poder, o ninguno de fuerza suficiente para garantizar su seguridad, entonces cada hombre querrá y podrá legalmente confiar en su propia fuerza y arte para protegerse frente a todos los demás hombres.»[3]

Hobbes debe admitir que no siempre el impulso natural es socialmente destructivo, pero esas excepciones no hacen al caso cuando se trata de la sociedad humana:

---

[2] En el original inglés hay un juego de palabras irreproducible en castellano, a saber, la aliteración *swords* («espadas») – *words* («palabras»).

[3] HOBBES, Thomas, *Leviathan*, parte II, cap. 17; traducción propia.

> «Es verdad que ciertas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven en sociedad unas con otras, por lo que Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas; y sin embargo no tienen más guía que sus propios juicios y apetitos; ni habla, con la que una de ellas pueda indicar a otra lo que considera oportuno para el beneficio común: por ello quizás algunos hombres deseen saber por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A eso yo respondo:
>
> «Primero, que los hombres se hallan en continua competencia por el honor y la dignidad, cosa que esas criaturas no hacen; y consecuentemente surgen entre los hombres, por esa causa, la envidia y el odio y, finalmente, la guerra; pero entre aquéllas, no.
>
> «Segundo, que entre esas criaturas el bien común no difiere del privado; y, estando por naturaleza inclinadas al suyo privado, procuran por ello mismo el beneficio común. Pero el hombre, cuyo gozo estriba en compararse con otros hombres, sólo puede disfrutar con lo eminente.
>
> (...)
>
> «Por último, el acuerdo de dichas criaturas es natural; el de los hombres, únicamente por convenio, es decir, artificial: por ello no es de extrañar que, aparte del convenio, se requiera algo más para hacer ese acuerdo constante y duradero, a saber, un poder común que les infunda a aquéllos respeto y dirija sus actos al beneficio común.»[4]

Platón, como veremos, parte de unos presupuestos diametralmente opuestos a los del pensamiento ético-político moderno, tanto el de progenie absolutista (Hobbes) como el de estirpe liberal (Locke), que residen por igual en la contraposición irreconciliable, por un lado, entre pasión y razón y, por otro, entre individuo y sociedad. Pero antes de tratar de definir *cuáles son* los presupuestos platónicos, veamos *cómo actúan*. Por ejemplo, en la respuesta que da, en boca de Sócrates, a las caracterizaciones de la justicia como «mal menor» hechas por Glaucón y Adimanto.

[4] HOBBES, *op. cit.*, ibíd.

Recordemos primero que a la cínica definición de justicia hecha por Trasímaco en el libro I de la *República* («la conveniencia del más poderoso»), Sócrates había replicado que el fin de toda arte o técnica estriba en lograr, no el bien propio, sino el de su objeto: así, pues, al igual que es esencial al médico procurar el bien de sus pacientes, es esencial al gobernante procurar el bien de sus súbditos y no abusar de ellos[5]. Por otra parte, el justo trata de ser superior al injusto, pero no a otro justo (pues la justicia, como toda excelencia o perfección, no admite grados, al constituir por sí misma un máximo absoluto). Ahora bien, ¿qué hace el supuesto justo-poderoso de Trasímaco sino tratar de superar a cualquier otro justo-poderoso que se cruce en su carrera hacia la satisfacción ilimitada de todo deseo? Luego el tal no es auténticamente justo, sino injusto. Por ello, como el necio, trata de superar no sólo a su opuesto sino a su semejante. La injusticia, pues, va asociada a la necedad y la ignorancia, y el injusto acaba siendo menos fuerte que el justo, pues éste, en lugar de competir a ultranza, sabe cooperar lealmente con otros en beneficio mutuo, mientras que el injusto acaba traicionando o siendo traicionado por sus compañeros de injusticia, perdiendo por ende la causa común[6].

La respuesta a las tesis expuestas por Glaucón y Adimanto ha de ser diferente, pues también lo es su planteamiento. En efecto, lejos de invertir por completo las nociones de justicia e injusticia, como hacía Trasímaco, se limitan a atribuir a la segunda un mayor atractivo intrínseco para el ser humano. Glaucón, que habla primero, establece la siguiente tripartición de los bienes:

---

[5] Sócrates se anticipa aquí a la objeción obvia de que los profesionales de todo tipo (incluidos los profesionales de la política) ejercen su técnica a cambio de una remuneración (con lo que cabría inferir que no actúan por mor de su objeto, sino de la paga que reciben) utilizando precisamente ese hecho como una prueba de que toda técnica, *por sí misma*, sólo beneficia a su objeto, no al que la practica, el cual por eso mismo ha de ser compensado con un bien ajeno al que procura la técnica que ejerce (*República* I, 345e-346e).

[6] *Ibíd.* I, 349b-352d.

*a)* Bienes apetecibles por sí mismos, al margen de las consecuencias que de ellos se deriven (v.g.: la alegría y todos aquellos placeres inmediatos que no dejan secuela alguna).

*b)* Bienes deseables tanto por sí mismos como por las consecuencias beneficiosas que de ellos se derivan (v.g.: la vista o la salud).

*c)* Bienes que, aun siendo penosos en sí mismos, deseamos por los beneficios indirectos que procuran (v.g.: la gimnasia o el trabajo lucrativo).

Preguntado Sócrates acerca de dónde clasificaría él la justicia, responde que en el apartado *b*, mientras que, como recuerda Glaucón, la opinión común la sitúa en el *c*, pues el hecho de que la justicia permita obtener recompensas a quien la ejerce es sólo aparente: lo que la sociedad premia, como demuestran tantos casos conocidos, no es la justicia sino su simulacro. Por ello hay que definir la justicia, según la opinión reseñada por Glaucón, como puro artificio humano opuesto a los espontáneos valores naturales que cifran el mayor bien en cometer injusticias y el mayor mal en ser víctimas de injusticias sin compensación alguna: entre ambos extremos, la justicia es un término medio. Por eso, lo que interesa de la justicia es más bien su apariencia que su realidad, pues, como pregonan tantos poetas, ésta es penosa, mientras que la realidad de la injusticia es placentera, y todo consiste en mantenerla oculta tras un rebozo de justicia aparente[7].

Adimanto remacha a continuación esa idea examinando la tesis de los que afirman que se ha de perseguir la justicia por las alabanzas y el prestigio, así como por los favores divinos, que acarrea. Esta tesis se reduce sin más a la primera, pues el prestigio y la alabanza de los hombres se pueden obtener sin necesidad de ser justo realmente, sino mediante un barniz de justicia, mientras que a los dioses se les

[7] *Ibíd.* II, 357a-362c (véase el texto correspondiente a la nota 1 de este capítulo).

puede contentar con las ricas ofrendas que puede hacerles quien se ha enriquecido gracias, precisamente, a la práctica de la injusticia[8].

Frente al «pragmatismo cínico» expuesto por Glaucón y Adimanto, continuador, en el fondo, del planteamiento de Trasímaco, Sócrates va a tratar de demostrar que la justicia es un valor en sí misma a la vez que fuente de beneficios (síntesis, pues, de *virtud* y *felicidad*). Para ello es claro que habrá que empezar definiendo su naturaleza intrínseca, prescindiendo momentáneamente de las ventajas o inconvenientes que de ella se deriven. Pues bien, de forma totalmente sorprendente para una mentalidad moderna, Sócrates aborda la tarea dando un salto que tiene todos los visos de incurrir en aquella forma de razonamiento que Aristóteles declara ilegítima en su lógica bajo la denominación de «paso a otro género distinto»[9]. Dice Sócrates, en efecto:

> «La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas. (...) Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado? (...) ¿Y no es el Estado más grande que un individuo? (...) Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.»[10]

[8] *Ibíd.* II, 362d-367e.

[9] μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (*Analíticos segundos* I 7, 75a38-b20).

[10] *República* II, 368c-369a.

## 2. El isomorfismo individuo-sociedad

El presupuesto de la indagación atribuida por Platón al Sócrates de la *República* es obvio: existe una correspondencia perfecta entre la estructura ética del hombre individual y la estructura política de la *pólis*, sociedad o Estado[11].

Aceptado ese presupuesto, cobra pleno sentido el aparente equívoco que envuelve todo el diálogo y que le hace saltar sin hiato alguno de consideraciones que para nosotros serían estrictamente éticas a otras que veríamos como exclusivas de la filosofía política. Ello explica que un texto que se inicia con una discusión sobre las virtudes morales, o al menos sobre la principal de ellas, la justicia, se dedique luego en su mayor parte a discutir la génesis y estructura del Estado, sus diversos tipos, la evolución que experimentan éstos y el orden en que suelen sucederse al no lograr mantener su equilibrio interno, así como las condiciones que debería reunir un Estado capaz de conservar ese equilibrio y la formación que deberían recibir sus servidores. Todo ello combinado con una teoría literaria, una teoría musical, una teoría eugenésica de presupuestos cosmológicos y una célebre epistemología que constituye probablemente, junto a los desarrollos ulteriores de Aristóteles, la cima máxima del pensamiento antiguo en ese terreno.

Esta presuposición de isomorfismo entre individuo y sociedad no constituye un ejemplo único en la historia del pensamiento político.

[11] La disyunción «sociedad o Estado» como traducción de πόλις es todo menos inocente. Se trata, por supuesto, de una disyunción *inclusiva* desde el punto de vista de los puros términos (cualquiera de los dos, o ambos en aposición, pueden traducir el término griego). Pero desde el punto de vista conceptual, si presuponemos la distinción hegeliana entre *Estado* y *sociedad civil*, habría más bien que establecer una *conjunción*: la *pólis* griega era a la vez ambas cosas, estando como estaba, por una peculiarísima e irrepetible conjunción de factores históricos, a caballo entre las sociedades tribales primitivas y los Estados antiguos propiamente dichos. Esa peculiaridad histórica explica en gran parte la posibilidad misma de que Platón y otros filósofos educados en aquella sociedad-Estado concibieran siquiera la existencia de un vínculo entre ética y política como el que aquí estamos examinando.

También Hobbes recurre a él como fundamento de su construcción política:

> «La *Naturaleza*, que es el arte mediante el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, puede, al igual que en otras muchas cosas, ser imitada por el *arte* del hombre también en esto: en que puede hacer un animal artificial. Pues, viendo que la vida no es otra cosa que un movimiento de diversos miembros, cuyo inicio proviene de alguna parte principal de su interior, ¿por qué no podemos decir que todos los *autómatas* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante resortes y ruedas, tal como hace un reloj) tienen una vida artificial? Porque ¿qué es el *corazón*, sino un *resorte*, y los *nervios*, sino otras tantas *cuerdas*, y las articulaciones, sino otras tantas *ruedas*, que confieren movimiento a todo el cuerpo, tal como pretendía su artífice? El *arte* va aún más lejos, imitando esa obra racional, la más excelente de la naturaleza: el *hombre*. Porque mediante el arte se crea ese gran *Leviatán* llamado *Comunidad*[12] o *Estado*, en latín *Civitas*, que no es más que un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el hombre natural, para cuya protección y defensa ha sido concebido, y en el que la *soberanía* es un *alma* artificial, como que da vida y movimiento a todo el cuerpo.»[13]

En el isomorfismo *individuo natural – sociedad artificial* postulado por Hobbes hay, empero, como hemos visto, una reducción previa de la naturaleza humana a *artificio*, como garantía de homogeneidad entre ambas esferas. En realidad, pues, pese al orden expositivo seguido por el británico, la analogía va más bien «de arriba abajo», de la estructura social, tomada como término *a quo*, a la estructura individual, término *ad quem*[14].

---

[12] En inglés, *Commonwealth*.

[13] *Leviathan*, Introducción. Nótese el mecanicismo que caracteriza la concepción tanto del hombre natural como del artificial.

[14] Más aún: el término de referencia último de toda la analogía, como señalábamos en la nota anterior, es el artificio mecánico. No ya la sociedad humana, con su dinamismo heteróclito e imprevisible, sino su producto más admirable en esa etapa de expansión (técnica, territorial y, por ende, económica) sin precedentes que son los siglos XVI y XVII: la máquina, perfectamente controlable y predecible en su comportamiento de

El planteamiento platónico es, una vez más, el diametralmente opuesto. Y ello también, curiosamente, pese a que el orden expositivo puede hacer creer lo contrario. Pues aunque, según declaración de Sócrates, hay que proceder primero a investigar la justicia en la sociedad-Estado, y a ello se consagran inicialmente los libros que siguen a esa declaración, lo cierto es que en plena discusión sobre la constitución del Estado justo se intercala un libro (el IV) que, bajo la apariencia de un mero excurso dedicado a responder a una objeción de Adimanto (que duda de que en ese Estado puedan hallar la felicidad justamente aquellos que para Trasímaco eran los únicos beneficiarios de la vida pública: los gobernantes y sus auxiliares), culmina en la exposición de la célebre estructura tripartita del alma a la que corresponde la igualmente triforme estructura de clases o estamentos de la sociedad-Estado. Veamos paso a paso el desarrollo de ese crucial libro IV.

A la objeción de Adimanto de que el género de vida propuesto en el libro III hará muy poco felices a los guardianes, Sócrates replica, en primer lugar, que esa afirmación es por lo menos discutible (según tendremos ocasión de ver enseguida) y, en segundo lugar, que, al igual que la belleza de una estatua depende de que cada una de sus partes esté pintada del color idóneo para lograr la armonía del conjunto (y no todas del mismo color, aunque sea éste el que consideremos más bello), así también la felicidad del Estado depende de que cada uno de sus estamentos lleve el género de vida adecuado al buen funcionamiento global, del que depende, en último término, la felicidad de cada ciudadano. Pero además hay que recordar que, en el caso de los guardianes, se les había prescrito como condición natural para ejercer como tales el que *amaran* (es decir, cifraran su

obediente multiplicadora de la energía muscular humana en los primeros grandes talleres manufactureros.

felicidad en) el bien del Estado en su conjunto[15]; de modo que, en su caso al menos, la objeción de Adimanto carece de fundamento.

Pero esa objeción sería igualmente infundada, *a fortiori*, en el caso de los productores, quienes, por definición, se dedican desde un principio al logro de los placeres derivados de la posesión de bienes materiales (y ésa es, además, su contribución al bien del Estado, ya que su productividad, aun impulsada por motivaciones «egoístas», crea la base material que sustenta la vida del conjunto).

Llegados a este punto, los interlocutores consideran que su indagación ha culminado en lo que respecta a determinar qué debe entenderse por Estado bien constituido, es decir, por Estado *justo*:

> «Por otro lado, el Estado nos pareció justo cuando los géneros de naturalezas en él presentes hacían cada cual lo suyo, y a su vez nos pareció moderado, valiente y sabio en razón de afecciones y estados de esos mismos géneros.»[16]

Así, pues, la justicia pública, que era el objeto de investigación propuesto hacia la mitad del libro II, se ha encontrado en aquella distribución de tareas por la que:

*a)* Los productores, a la vez que van tras los placeres que da la riqueza, aceptan reconocer la función dirigente (que debe establecer, entre otras cosas, las prioridades de la actividad productiva misma) como prerrogativa exclusiva de unos magistrados seleccionados por su amor al interés público (obedeciendo, pues, a éstos, los productores serán temperantes, y temperante será también el Estado entero).

*b)* Los guardianes, elegidos para esta función por sus cualidades de arrojo y abnegación, cumplen su tarea como fieles perros, ahuyentando a los enemigos y tratando con el máxi-

[15] *Rep.* III, 412d.

[16] *Rep.* IV, 435b.

mo respeto a los conciudadanos respetuosos de las leyes (con lo que actuarán valerosamente y harán extensiva al Estado todo su valentía).

*c)* Los magistrados, escogidos entre los guardianes de mejor juicio y capacidad de discernimiento, hacen gala de dichas cualidades al promulgar las leyes y tomar las decisiones de las que depende el curso de la vida colectiva (prudencia personal que se traduce en la conducta prudente de todo el Estado).

Ahora bien, ¿qué significa esto si no que las clases sociales que componen el Estado tienen como paradigma las partes del alma individual y que el Estado, por tanto, es una especie de «gran alma» que alcanza la perfección y el equilibrio cuando sus componentes guardan entre sí las mismas relaciones que mantienen en equilibrio los elementos del alma individual?

En efecto, el alma consta de tres partes (o, como Platón dice, «géneros» o «especies»[17]): lo *racional* —λογιστικόν—, lo *fogoso* —θυμοειδές— y lo *apetitivo* —ἐπιθυμητικόν— (otras traducciones castellanas frecuentes son: *racional*, *irascible*, *concupiscible*, o también —sustantivando— *razón*, *coraje*, *apetito*). La diferencia entre el primer elemento y los restantes es clara, y se manifiesta mediante la oposición *racional/irracional*, entendiéndose por lo primero una capacidad valorativa o de análisis y discernimiento, y por lo segundo, un flujo espontáneo de impulsos[18]. Ahora bien, esos impulsos se dividen a su

[17] No propiamente en el sentido de que haya tres clases de almas, sino de que en éstas aparecen tres tipos de características diferentes (Platón no emplea nunca la expresión 'partes' (μέρη), aunque se utilice habitualmente en las traducciones por conveniencias de estilo). De todos modos, cabría, en último término, hablar de tal o cual «género de alma» según cuáles fueran las características predominantes en ella.

[18] Si bien Platón no parece establecer, como Aristóteles, una separación clara entre facultades cognitivas e impulsos o deseos: cada grado de conocimiento comporta su correspondiente impulso y viceversa.

vez en dos categorías, no sólo distintas, sino *opuestas*: el *apetito* (ἐπιθυμία), que tiende al placer, y el *coraje* (θυμός), que lo rechaza en aras de un sentimiento de superioridad del alma sobre sus propios objetos de deseo. Platón utiliza, al discutir este punto, una formulación análoga a la del principio de no-contradicción, lo que demuestra hasta qué punto considera radicalmente antagónicos los dos impulsos irracionales del alma[19].

En el carácter opuesto de esos dos géneros de impulsos[20] radica precisamente la capacidad del elemento racional para controlarlos, pues apoyándose en el irascible puede dominar al concupiscible (análogamente a como los magistrados echan mano de los guardianes para reprimir a los ciudadanos que infringen las leyes).

Platón no parece contemplar la posibilidad inversa, a saber, que el deseo de placer ayude a la razón a refrenar los excesos de ira con la consideración de que a veces es preferible gozar de la paz en medio de la humillación que sufrir todo tipo de daños por restaurar el honor herido. La causa de esta asimetría reside probablemente en su preocupación por mantener una estrecha analogía entre la estructura del Estado justo y la del alma justa, que le lleva al extremo de señalar (aunque con gran justeza y penetración psicológica) que la parte apetitiva, en claro paralelismo con la clase laboriosa, mayoritaria en

[19] «Por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? (...) Intentemos delimitar de esta manera si las cosas son las mismas entre sí o distintas. (...) Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una» (*Ibíd.* IV, 436a-b).

[20] La oposición implica, por otro lado, unos puntos de referencia comunes, a modo de una recta sobre la que se pueden trazar dos vectores de sentido contrario. Ese factor común queda explicitado en griego por la común raíz léxica de los términos correspondientes: θυμός («coraje») y ἐπιθυμία («apetito»).

la sociedad, «es lo que más abunda en cada alma y es, por naturaleza, insaciablemente ávida»[21]. De modo que, al igual que el común de las gentes —interesadas sólo por los bienes materiales— nada tienen que decir en cuestiones de gestión política y en modo alguno pueden erigirse en controladoras de los guardianes, así tampoco los apetitos pueden hacer causa común con la razón para poner freno al coraje. Es ésta una típica unilateralidad de la teoría psicológica de Platón, condicionada seguramente por su programa político antidemocrático[22].

Cuando ese control y dominio se dan en el individuo, de forma que el deseo de placeres se sacia sin caer en el exceso de imponerse a los dos elementos superiores, cuando el coraje actúa de consuno con la razón (colaboración que Platón parece considerar suficiente garantía de autocontrol de la facultad irascible) y la razón, a su vez, discierne adecuadamente los fines que debe perseguir el individuo, la justicia reina en el ser humano individual como resultado de la presencia simultánea de las virtudes o excelencias correspondientes a ese ordenado ejercicio de las tres facultades o «especies» del alma: templanza (σωφροσύνη), fortaleza (ἀνδρεία) y prudencia (φρόνησις). Y ese estado, que corresponde al del perfecto equilibrio anímico, se identifica con la *felicidad*, metafóricamente designada como «salud del alma»[23].

Cabría decir por ello, volviendo al tema de la felicidad de los gobernantes con que se inauguraba este libro IV, que el sentido «corporativo» (es decir, supeditado a la buena marcha del conjunto) de la felicidad atribuida a los administradores del Estado se explica por la reducción última que del Estado se hace al alma humana, en la que

[21] *Rep.* IV, 442a.

[22] Aunque acaso, como hemos visto en otros puntos de su indagación ético-política, el antidemocraticismo de Platón tenga raíces teórico-psicológicas y no viceversa.

[23] *Rep.* IV, 444d.

sería un sinsentido hablar de felicidad autónoma de una de sus «partes»[24].

## 3. Raíz común de la ética y la política

Pero, bien mirado, si el paradigma del buen gobierno público es el buen gobierno del hombre individual, ello se debe a que la pregunta que tanto la teoría ética como la política deben responder es aquélla tan simple y a la vez tan omniabarcadora que nos recuerda Bernard Williams al comienzo de una de las obras clave de los últimos años para la comparación entre la filosofía moral moderna y la antigua[25], a saber, la formulada indirectamente por Sócrates en las postrimerías del libro I de la *República*: ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν («¿de qué modo hay que vivir?»)[26].

Ahora bien, un *proyecto de vida* comporta bastante más que lo que la filosofía práctica moderna entiende estrictamente por «moral». Comprende todo el conjunto de acciones que el hombre se verá en trance de ejecutar *en cuanto ser viviente humano* para que su vida se realice plenamente como tal. Y otro nombre de esa plena realización de la vida es precisamente *felicidad*. La respuesta genérica a la pregunta

---

[24] Para un interesante estudio del problema, véase: LLEDÓ, E., «La felicidad de los 'guardianes'», *Estudios clásicos* 100 (1991), pp. 11-17.

[25] WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana Press, 1987(2ª). Ver especialmente los caps. 1-3.

[26] La frase aparece en el siguiente contexto: «Ahora debemos examinar si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos. Por cierto, eso parece claro, al menos así lo creo, a partir de lo que hemos estado diciendo. No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir» (*Rep.*, 352d). Obsérvese que la expresión de «obligación» empleada (χρὴ) pertenece a una familia léxica de gran polisemia (χρα-) que incluye también especialmente la noción de «utilidad» (de ella deriva nada menos que la palabra con que los griegos de la época de Platón designaban la riqueza: χρήματα). Por ello no sería desatinado reformular la pregunta socrática así: «¿De qué modo se debe *y conviene* vivir?» (Véase el comentario de Williams acerca del sentido de esa expresión, *op. cit.*, pp. 4-5.)

socrática es, pues: «se debe/conviene vivir de tal manera que se logre la felicidad»[27].

Ahora bien, esa plena realización de la vida presenta una serie de requisitos, por así decir, de «buena gestión»: buena gestión de los «recursos internos» (los elementos componentes del alma: entendimiento y pasiones) y de los recursos externos (los otros seres humanos y los bienes materiales). Gestión, en definitiva, de uno mismo (*praxis* o *ética*, que incluye lo que modernamente entendemos por *moral*, pero no se agota en ella)[28] y del mundo circundante (política, economía, cultivo de la amistad y del amor). La conducción de la vida hacia la felicidad (εὐδαιμονία) implica todos esos elementos indisoluble y, a la vez, irreductiblemente. Es decir, ni cabe subordinar un componente de la vida feliz a otro ni separar unos de otros. Por ello la ética platónica escapa en cierto modo al dilema de la ética moderna escindida entre una concepción *deontológica* o principista (la llamada por Max Weber «ética de la convicción») y una concepción *consecuencialista* o utilitarista (la weberiana «ética de la responsabilidad»). Dice, en efecto, Martha Nussbaum:

> «La meta de la elección humana, según dichas teorías[29], es la *eudaimonía* o «florecimiento humano», la (integridad de la) buena vida

[27] Como hemos visto en la nota anterior, el contexto de la pregunta socrática es la discusión de la posibilidad de que la justicia lleve aparejada la felicidad. El logro o malogro de ésta será, pues, el criterio de si hemos acertado o no en la conducción de nuestra vida.

[28] Basta ver, por ejemplo, el alcance temático de los tratados de ética aristotélicos para comprender que los antiguos griegos entendían esa disciplina como el estudio de todos los aspectos de la conducta humana en cuanto susceptible de dirección consciente (de forma directa o indirecta, mediante la previa adquisición de un hábito). El logro consecuente de ese encauzamiento se considera, en cada caso, la *virtud* o *excelencia* correspondiente a esa faceta de la conducta. No hay, pues, sólo virtudes «morales» en la ética antigua: también forma parte de ella el logro del «virtuosismo» en acciones no exigidas por ningún «deber».

[29] Las teorías éticas de los antiguos filósofos griegos (la autora piensa sobre todo en Aristóteles, pero todo lo que dice en esta cita es aplicable igualmente a Platón).

para un ser humano. Y en la mayoría de las versiones de esa teoría, la *eudaimonía* se concibe como un todo interdependiente formado por varios componentes relacionados pero distintos, cada uno de ellos objeto de elección y valoración por sí mismo. Por lo general, esos componentes son otras tantas formas de actividad; por ejemplo, actividad conforme a cada una de las virtudes, actividad reflexiva y contemplativa, actividad con y hacia los amigos. Esto significa que una teoría eudemonista ofrece una clara alternativa a los tipos ordinarios de teorías, tanto las deontológicas como las consecuencialistas. Se asemeja a las deontológicas por el hecho de que las acciones virtuosas son elegidas por sí mismas, y una acción no se considerará virtuosa si se elige simplemente como medio para un fin ulterior. Por otro lado, el agente ha de reflexionar acerca de los fines y metas interrelacionadas de su propia vida como un todo, hasta un punto difícilmente imaginable en las teorías deontológicas; y la insistencia en la rectitud del deseo y la pasión resultaría sospechosa para muchos kantianos. La ética eudemonista se asemeja a una teoría consecuencialista en el sentido de que el agente concebirá propiamente su acción como dirigida a un fin; y la rectitud de un acto depende de su relación con el fin. Pero atención: el fin está *constituido por* formas de acción virtuosa; así, al elegir una acción correcta, uno no está simplemente eligiendo un medio instrumental para algún fin ulterior. La deliberación puede versar sobre la especificación concreta de un fin más general; y la elección puede girar en torno a partes constitutivas del fin, así como en torno a medios instrumentales. Por otro lado, como hemos dicho, el fin tiene una pluralidad de partes, cada una de ellas cualitativamente distinta de las demás, y cada una, a su vez, esencial para lograr la plenitud de la vida. Esto significa que es incorrecto concebir la tarea de elegir al modo utilitarista o consecuencialista, como *maximización* de la cantidad de algún fin o bien particular; y que es profundamente irracional pensar que puede uno avanzar hacia el bien canjeando unos componentes del fin por otros. Todos y cada uno de ellos son necesarios e inconmensurables entre sí. Eso significa que la buena vida humana puede entrañar a veces ciertas elecciones trágicas; porque las circunstancias de la vida no siempre fomentan la realización armoniosa de todos nuestros diversos fines por igual.»[30]

[30] NUSSBAUM, Martha C., «Virtue revived», *Times Litterary Supplement* 3-7-1992, pág. 10.

## 4. La ética como filosofía

Resumiendo. La ética griega antigua (y muy especialmente la platónica), como «filosofía de la vida» (no en el sentido técnico de «vitalismo», sino en el más común del lenguaje ordinario), engloba, junto a la reflexión moral en sentido moderno, todo tipo de consideraciones motivadas por la búsqueda de la *buena vida*, en el doble sentido de esta expresión: como vida moralmente recta y como vida feliz[31]. Entre esas consideraciones entran, por supuesto, las relativas a la organización social (lo que más arriba hemos llamado «gestión de los recursos externos»). Por ello la ética griega antigua engloba como una de sus partes (al menos en Platón) la política. Por ello, a su vez, la virtud en cuanto referida a la conducta del individuo y en cuanto a la vida colectiva no es un término meramente *homónimo*, sino *análogo* (hasta cierto punto, incluso, *unívoco*). Y por ello, en definitiva, *es imposible para Platón que del vicio privado se pueda derivar virtud pública alguna*, como pretende de diversas formas, provocativas unas (Mandeville), maquilladas otras (ministros de economía de toda laya con sus machacones discursos sobre la competitividad), el liberalismo utilitarista (y, sobre todo, su versión radical más reciente: el llamado «neoliberalismo»).

Pero esta ética indisolublemente pública y privada, preocupada tanto por el *deber ser* como por el *poder ser* y el *poder hacer*, es también indisolublemente teórica y práctica, *filosofía*, en suma. Dicho de otra manera, si para Platón, en filosofía *práctica*, se da la identificación última de la *felicidad* con la *virtud* y, en filosofía *teorética*, la contraposición última entre *ciencia* y *apariencia* (motivos, éstos, de especial relie-

[31] Una expresión griega en que esta polisemia aparece de forma clara es εὖ πράττειν, equivalente tanto a «obrar bien» como a «estar bien». La polisemia le sirve a Sócrates en ciertos pasajes de la *República* (p.ej.: I, 353e) para argumentar —sin sofisma, como pretenden Pabón y Fernández Galiano en el comentario correspondiente de su edición de *La República*, Madrid, C.E.C., 1981(3ª)— a favor de la identificación entre virtud y felicidad. Es un fenómeno semántico que revela toda una concepción ética del mundo, inasimilable, por supuesto, a la nuestra.

ve en la *República*), ambos temas, a su vez, aparecen interconectados por el presupuesto básico de todo su pensamiento, según el cual *la felicidad estriba en la interiorización de la ciencia hasta el punto de hacer de ella el criterio de la conducta virtuosa, contra la solicitación de las apariencias*. Ése es, ni más ni menos, el sentido exacto que tendría para Platón el término 'filosofía': *identificación de la propia vida con el saber*.

Ese saber erigido en *fin* a la vez que en *medio* de la *buena vida* es la garantía de la libertad del hombre entendida como capacidad de automodelación, dispuesta a adaptarse a las exigencias de la vida pública bien ordenada tanto como a rebelarse o, al menos, resistir a la presión de un régimen socio-político injusto.

Como es sabido, el libro X y último de la *República* culmina la discusión sobre el vínculo entre justicia y felicidad con una demostración de la inmortalidad del alma y la exposición de un mito atribuido a un tal Er, legendario personaje que, muerto en una batalla y resucitado, narra sus experiencias en el otro mundo.

De acuerdo con la narración de Er, las almas reciben tras la muerte una serie de premios y castigos, según se hayan comportado justa o injustamente. Tanto los castigos como los premios están en razón de diez a uno respecto a los actos malos o buenos.

Pero tras esto, que recuerda en muchos detalles la mitología cristiana sobre las postrimerías, y concretamente las apocalípticas escenas del juicio final, la fábula toma un sesgo radicalmente opuesto a la concepción escatológica cristiana. Por un lado, las almas, independientemente de si han recibido premios o castigos en la vida de ultratumba, vuelven siempre, tarde o temprano, a iniciar una nueva existencia terrenal. Pero, por otro lado —y aquí reside sin duda la profunda originalidad de Platón, que reintroduce la autonomía ética donde los mitos en que parece inspirarse sólo ven una fatal necesidad suprahumana—, las almas *son libres*, hasta cierto punto, de escoger el género de vida que llevarán a su regreso a la tierra:

> «Almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis uno[32]. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige.»[33]

No se trata, por supuesto, de una elección absolutamente libre de condicionamientos, pues, según el mito, la mayoría se guiaba en la elección por los hábitos de la vida precedente. Pero, como dice Sócrates en el párrafo final del diálogo, debemos tener «el alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes».

Ahora bien, resulta evidente que esas palabras, pese a su tajante afirmación de la libertad humana, no pueden interpretarse como una anticipación, por ejemplo, de la teoría moral kantiana, que pone como sujeto de la acción libre a un yo absolutamente autónomo, para quien todas las motivaciones que no sean las máximas dictadas por la razón (los deseos e impulsos del carácter, las presiones sociales, etc.) constituyen otros tantos elementos extrínsecos a la praxis ética.

Y es que, por debajo de engañosas hominimias y aparentes similitudes conceptuales, hay algo que diferencia esencialmente la ética griega antigua de la occidental moderna, tanto cristiana como laica. De un lado, la capacidad, desconocida por el pensamiento occidental moderno (sobre todo en su versión liberal), de anotar en el «haber» —no en el «debe»— del sujeto todo aquello que es *condición*

[32] *Demonio* (en griego, δαίμων) era el genio o espíritu al que los restos de animismo presentes en la religión popular griega atribuían, entre otras cosas, la tarea de orientar a cada ser humano en la vida. De ahí la intervención de ese lexema en la composición de εὐδαιμονία, «felicidad».

[33] *Rep.* X, 617d-e.

de sus actos (en el «interior», las pasiones[34] y los hábitos de comportamiento; en el «exterior», los compromisos sociales), considerando todo ello como *contenido*, no como *límite externo*, de la libertad)[35]. De otro lado (como consecuencia de lo anterior), el hecho de situarse por encima de la oposición *bien público – bien privado*, algo realmente difícil de entender por el pensamiento moderno, que oscila entre la exaltación totalitaria de la razón de Estado y el individualismo de la competencia a ultranza[36].

---

[34] La radical oposición cristiano-moderna entre lo racional y lo pasional está lejos de la concepción platónica y griega en general. La relación que la filosofía moderna tiende a ver como oposición irreconciliable entre dos bandos, la razón de un lado y *todas* las pasiones de otro (y que lleva a algunos, como Kant, a deslegitimar como no ética cualquier elección que vaya en el sentido de un impulso pasional, y a otros, como Hume, a predicar el sometimiento absoluto de la razón a las pasiones), Platón lo ve como un complejo entramado de alianzas y complicidades entre ciertas pasiones con la razón para oponerse a otras pasiones de signo radicalmente contrario a las primeras (como hemos visto más arriba). La razón, pues, no está sola; su único problema estriba en escoger convenientemente el bando al que unirse en cada caso. Por eso, como dice M. C. Nussbaum en el artículo citado más arriba: «En la concepción antigua no existe tensión entre la pasión virtuosa [la propia conjunción de estos términos suele ya ser piedra de escándalo para muchos cristianos y modernos (M. C.)] y la ilustración racional, porque, correctamente entendida, la pasión virtuosa *es* una forma de ilustración racional». Las pasiones, en suma, para los griegos poseían *valor cognitivo*, a la vez que la razón, aun careciendo en sí misma de fuerza o impulso alguno, era capaz de *modificar* las pasiones aprovechando los propios impulsos contradictorios de éstas.

[35] Empleando una terminología acuñada por Isaiah BERLIN («Two Concepts of Liberty», en A. QUINTON, (comp.), *Political Philosophy*, Oxford, 1967, pp. 141-152, recogido en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1968), diríamos que la ética griega «sumaba» como *libertad positiva* gran parte de lo que el pensamiento occidental moderno «resta» como restricciones a la *libertad negativa*. La clave de todo ello es el concepto de *virtud* como *autoconstrucción de un sujeto «no puro» a partir de «materiales» biológicos, psicológicos y sociales*.

[36] Desde una ética de inspiración socrática, tanto se puede decir que el bien privado es parte del bien público (tesis que, tomada unilateralmente, suministra la premisa mayor del razonamiento totalitario), como, a la inversa, que el bien público es parte del bien privado (primera premisa de todo razonamiento liberal). Por supuesto, la única intepretación plausible de esa relación de inclusión recíproca es la de considerar unidos ambos términos por lo que en lógica se llama un *bicondicional*. Esta mutua implicación es la que permite afirmar, como venimos haciendo, que la filosofía práctica antigua identifi-

Probablemente se deba esta radical diferencia de la filosofía práctica antigua a una diferente concepción metafísica que se remonta, por lo menos, a la escuela pitagórica y que coloca el *límite* en el lado de los principios ontológicos positivos, y lo *ilimitado*, en el de los negativos. (Descartes, en cambio, como es sabido, basaba su «demostración» de la existencia de Dios en la concepción exactamente opuesta.)

Pero si el límite es lo positivo, quiere ello decir que el límite forma parte integrante del ente limitado; y no una parte marginal, «periférica», sino central y esencial. El límite es, en definitiva, el ὁρισμός (*definición* o, etimológicamente, *delimitación*), el εἶδος, la *forma* esencial de cada ente.

Paradójicamente, pues, el alma racional platónica, al interiorizar sus límites (sus apetitos e impulsos irracionales, los hábitos y querencias que conforman el carácter, los lazos de la amistad, las leyes del Estado, etc.), configura un modelo de individuo humano incomparablemente más rico y «lleno» que el liberal moderno, para quien todo aquello que en el alma platónica son *condiciones de la libertad* resultan, por el contrario, *constricciones de la necesidad*.

Para ese individuo moderno —robinsonianamente solo frente al mundo y frente a los demás individuos—, y sólo para él (como para el Trasímaco y el Calicles que lo anticiparon), resulta incomprensible que el correlato natural de la justicia sea la felicidad. El valor imperecedero de *La República*, más allá de los detalles de su programa político y educativo, consiste en haber hecho plausible esa tesis. Y ello, gracias a haber situado el principio de la realidad, así como el de la teoría y el de la praxis —que son las dos vías, «ascendente y

ca el objeto de la ética con el de la política, escindidas luego a lo largo de un proceso que empieza probablemente con el estoicismo romano, da un salto cualitativo de la mano del cristianismo agustiniano y culmina con el *Leviathan* de Hobbes.

descendente», de nuestro acceso a la realidad— en el mismo «lugar»: en la real idea de *bien*, síntesis de *deseo* (pasión) y *conocimiento* (razón).

### A modo de estrambote: el «liberalismo» de Platón

En lo que antecede nos hemos mostrado de acuerdo con una valoración ya tópica de la filosofía política platónica, según la cual el modelo de Estado esbozado en la *República* es clara e inequívocamente *antidemocrático*. Pero ese reconocimiento no implica que haya que aceptar igualmente la crítica expuesta por el muy laureado Sir Karl R. Popper en su celebrada —y totalmente desenfocada— obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, donde tilda el modelo platónico de «totalitario». El principal defecto de la crítica popperiana es el anacronismo, consistente en proyectar categorías propias del pensamiento político moderno sobre una propuesta de organización concebida para sociedades de estructura y base económica infinitamente más simples.

Pero el desenfoque radica también en una confusión, ampliamente difundida en los últimos tiempos, de la democracia con el liberalismo, como si uno y otra fueran simplemente las dos caras de una misma moneda: la llamada «sociedad abierta», en que la iniciativa privada, secundada por unos poderes públicos meramente subsidiarios, es el motor de la vida social. El sistema opuesto a esta sedicente «democracia liberal» sería justamente el totalitarismo, tal como lo entiende Popper (y sus innumerables epígonos actuales, llevados en alas del neoliberalismo económico rampante) al acusar de ello al pensamiento político de Platón.

Pero no siempre se ha entendido la cosa así, ni por parte de los demócratas ni por parte de los liberales. Como dice Juan Carlos García Borrón comentando unos pasajes de *El Espectador* donde Ortega y Gasset toca el tema que nos ocupa, democracia y liberalismo son:

> «Dos contestaciones a dos preguntas de orden inconexo. Democracia es la respuesta a la pregunta "¿Quién debe ejercer el poder público?". Liberalismo es la réplica a esta otra: "Ejerza quien quiera

> el poder público, ¿cuáles son los límites de éste?". El demócrata pretende "que mandemos todos, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales". El liberal quiere que, ejerza el poder público un autócrata o lo ejerza el pueblo, "reconozca en las personas unos derechos previos a toda injerencia del Estado". Por eso, tanto como el caso inverso, se puede ser liberal y no demócrata, y por eso Ortega, con el espíritu del más noble liberalismo, lleva aún más allá el dilema de "ejerza el poder un autócrata o ejérzalo el pueblo", al añadir: "no hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *démos*."»[37]

Vemos, pues, que al menos para los liberales de hace cuarenta años, como Ortega, democracia y liberalismo no eran sólo conceptos distintos, sino que podían incluso llegar a ser, en su aplicación práctica, antitéticos. Y ello es así porque, en una democracia, el sujeto político, el *soberano* (es decir, aquél sobre quien recae la responsabilidad de decidir la conducta colectiva) es la propia colectividad como tal, lo que los griegos llamaban δῆμος. En la concepción liberal, en cambio, el soberano es en último término el individuo; y si no lo es en sentido positivo, es decir, a la hora de decidir los comportamientos colectivos, sí lo es en sentido negativo, es decir, a la hora de poner límites a lo que la colectividad pueda imponerle o prohibirle al individuo.

Por eso, como reconocía, según acabamos de ver, Ortega, a un liberal no le importa, en el fondo, que el gobierno lo ejerza un dictador, con tal que esos derechos negativos del individuo, esas barreras que lo protegen de las intromisiones de la colectividad, estén garantizados. Y por eso también, cuando el liberalismo pasa a definir derechos positivos, a establecer los modos de ejercer la soberanía política por (o a partir de) los individuos, entonces, coherentemente con la primacía otorgada a éstos, el liberal propone que, imposibilitada la colectividad como tal para ejercer la soberanía (pues ello supondría negar la mencionada primacía individual), sean individuos particula-

[37] GARCÍA BORRÓN, J. C., «De paseo por España con "El Espectador"», *Qvadrante* nº 3, marzo de 1947.

res los que, *por delegación* del resto, ejerzan el poder público, la soberanía práctica. Esta delegación admite, por supuesto, «formas» democráticas (sufragio universal, control parlamentario, etc.), pero puede igualmente adoptar la forma de cesión parcial, o incluso total, de la soberanía en manos de un *soberano individual*, monarca, dictador, caudillo, etc. En este sentido, cabría encontrar un denominador común entre la doctrina política de Hobbes y el liberalismo (al menos en su versión lockiana y, sobre todo, en las modernas versiones neoliberales), en la medida en que la monarquía absoluta propugnada por aquél no se justifica sino como garantía de seguridad y protección de los individuos en la esfera privada, entendida como tal la de las relaciones personales y la actividad económica.

En cuanto a la acusación popperiana de totalitarismo lanzada contra la teoría política de Platón, podemos encontrarla sustanciada en términos como los siguientes:

> «La teoría humanitaria[38] de la justicia formula tres exigencias principales, a saber: *a)* el principio igualitario propiamente dicho, es decir, el deseo de eliminar los privilegios «naturales», *b)* el principio general del individualismo y *c)* el principio de que la tarea y la finalidad del Estado deben consistir en proteger la libertad de los ciudadanos. A cada una de esas exigencias políticas corresponde un principio directamente opuesto en el programa platónico: a') el principio del privilegio natural, b') el principio general del holismo y colectivismo y c') el principio de que la tarea y finalidad del individuo debe consistir en conservar y fortalecer la estabilidad del Estado.»[39]

Recordemos, frente a eso, que Platón, en la *República*, lejos de subordinar la esfera individual a la pública o estatal, concibe ambas como mutuamente dependientes: ni el Estado puede ser otra cosa que el reflejo de las almas de sus ciudadanos (y ¿qué esfera más pro-

[38] Léase mejor: «teoría liberal».

[39] POPPER, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 6; trad. de Eduardo Loedel.

piamente «individual» puede haber que la del alma?) ni los ciudadanos pueden alcanzar la felicidad sin una adecuada organización del Estado. En todo caso, si alguno de los dos polos tiene prioridad sobre el otro, es el que podríamos llamar, provisionalmente, «polo individual». En efecto, como hemos visto más arriba al exponer lo que creemos que es isomorfismo platónico entre individuo y sociedad, su concepto de justicia en el Estado es básicamente instrumental para aclarar ese mismo concepto en el individuo y, como muestra de manera especial el libro IV, las clases sociales y su organización política son reflejos de las «especies» componentes del alma individual y de su mutua relación[40].

La conexión, por otro lado, entre justicia/injusticia y felicidad/infelicidad, independientemente de que situemos el centro de gravedad de la cuestión en la esfera pública o en la privada, demuestra que, para Platón, en ningún caso la primera puede absorber y subordinar totalmente a la segunda, pasando por encima del bienestar individual (tal como pretende, en cambio, Popper).

Es evidente, por un lado, que la consideración por Platón de la sociedad como un todo orgánico, a la manera de un «macroindividuo», con una estructura interna tripartita paralela a la del alma individual, constituye, paradójicamente, un rasgo democrático en el sentido auténtico del término, libre de adherencias liberales, pues se inserta en la concepción *comunitarista* de la soberanía, propia y específica de la constitución política democrática.

---

[40] Tal como reconoce T. H. IRWIN, *Plato's Moral Theory*, Oxford U.P., 1991(6ª), pp. 254-255, uno de los reproches más habituales a la ética socrático-platónica es que, para ella, «el bien último procurado por la virtud es siempre el bien del agente», lo que vendría a sentar las bases de una ética eudemonista-egoísta. Independientemente de que la atribución a Platón de un egoísmo «solipsista» en sentido moderno sea improcedente, lo cierto es que esa crítica tiene alguna base real en el sentido de que, como añade Irwin (*loc. cit.*), para Platón «toda virtud debe contribuir a algún fin que el agente valore como parte de su propio bien» (lo cual, por supuesto, no excluye que constituya al mismo tiempo un bien para los demás).

Pero igualmente claro resulta que el «organicismo» por el cual cada clase (y, en consecuencia, cada individuo de cada clase) debe limitarse a desempeñar las «tareas que le son propias» supone una limitación del derecho a participar en la gestión de la esfera pública, tal como muy bien se encarga de criticar Popper en la obra antes citada, y es por tanto un rasgo claramente antidemocrático.

Ahora bien, Popper y demás representantes del pensamiento político liberal son los menos indicados para criticar ese aspecto del pensamiento político de Platón: pues se trata justamente del único aspecto *liberal* de la doctrina platónica. Veamos, si no.

Platón, al distribuir en las distintas clases a los distintos tipos de individuos, no hace sino reconocer a éstos el derecho de actuar conforme a sus preferencias (ningún liberal negará que los individuos tengan o puedan tener distintas preferencias, opuestas incluso): el amante de la riqueza y el placer, que se dedique libremente a su consecución; el amante del honor y la gloria, que se consagre a la conquista de la fama propia de los que arriesgan su comodidad y aun su vida por el bienestar colectivo. En cuanto a las limitaciones que los primeros deberán encontrar para ocupar cargos públicos y la prohibición para los segundos de poseer riquezas, son formalmente análogas —aunque materialmente diferentes— de las limitaciones que todo liberal reconoce necesario imponer al individuo para que en el ejercicio de sus libertades no coarte las libertades de los demás.

Platón establece, pues, algo así como una regla de proporcionalidad inversa entre el derecho a gozar de bienes materiales y el derecho a ejercer poderes públicos. Pero a priori no fuerza a nadie a que escoja un grado u otro de la escala riqueza-poder, sino que se limita a proscribir la obtención simultánea de máximos en los dos segmentos de la escala[41].

[41] Poco cabe dudar, hoy día, de la justeza de una regla de este tipo, especialmente a la vista de la proliferación de casos de corrupción política en todos los países. Lo que sí se echa de menos en la propuesta de Platón es la previsión de situaciones intermedias que

Aunque hay ciertamente una excepción a la libertad de los adultos[42] para elegir su puesto en la sociedad: los máximos responsables del Estado deberán ser contrariados, no sólo negativamente (impidiéndoles, como a las otras clases, perseguir bienes impropios de su posición), sino también positivamente (obligándoles a desempeñar tareas de gobierno que no les apetecen pues les impiden, como filósofos que son, dedicarse plenamente al cultivo del saber). En todo caso, mal se puede hablar aquí de «totalitarismo» cuando, siendo uno de sus componentes esenciales el carácter *dictatorial* del gobier-

---

cubran todos los posibles grados de la escala, a saber: productores que, a cambio de una renuncia parcial al lucro derivado de su actividad, pudieran asumir, también parcialmente, responsabilidades políticas. Esta última posibilidad es la piedra angular de todo sistema democrático, en el que nadie puede quedar estatutariamente privado de la participación en la vida pública. El cuadro pintado por Platón adolece, a este respecto, de una total ausencia de matices: es una descarnada pintura en blanco y negro en la que falta precisamente la gama de colores que caracteriza, como el propio Platón reconoce en su vívida descripción del libro VIII de la *República*, la «variopinta» democracia.

[42] Los niños, por supuesto, al igual que no son libres para elegir su nacimiento, no lo son tampoco para escoger su educación. De todos modos, Platón prescribe tener siempre en cuenta las dotes manifestadas desde la primera infancia para asignar a cada niño la clase a la que pertenecerá, y que no tiene por qué corresponder necesariamente a la de sus padres. Recuérdese al respecto el célebre mito de las clases de hombres asociadas a otros tantos metales, que Platón —atribuyéndole, por cierto, origen fenicio— pone en boca de Sócrates hacia el final del libro III de la *República*: «Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce» (415a-c).

no, tenemos en la república platónica una «dictadura» en que los más reprimidos y forzados por la ley son los presuntos «dictadores».

Lo que en realidad ocurre con la teoría política de Platón, de todos modos, es que etiquetas como «totalitarismo» o «liberalismo» resultan inaplicables en su acepción estándar por una razón más fundamental aún que las diferencias de composición y organización social entre la antigua *pólis* y nuestras complejas sociedades industrial-mercantiles: por la radical diferencia existente entre la concepción platónica del individuo y su concepción moderna.

La modernidad, en efecto, ha realizado la paradójica tarea de afirmar la primacía absoluta del individuo a la vez que vaciaba de contenido la substancia individual. Y ello es tanto más paradójico cuanto que la doctrina política concreta que cabe responsabilizar de eso es el liberalismo. Liberalismo que, a la vez que ponía al individuo en el centro de un espacio de libertades inviolables por los demás, privaba a ese mismo individuo de toda libertad interior, de toda posibilidad de controlar, no ya el ámbito físico y social que le rodea, sino la esfera privada e íntima de sus impulsos y pasiones, dejándolo reducido a mero ejecutor (o, en concepciones más espiritualistas, a mero represor) de estas últimas, entendidas como fuerzas homogéneas alineadas, por así decir, todas en un mismo eje en el que se escalonan conformando lo que la teoría moderna de la elección racional llama «orden de preferencias», en el que sólo cabe secuenciar los impulsos en función del objetivo final perseguido, objetivo que es siempre exterior al sujeto y que podría cifrarse genéricamente en «conquistar el mundo».

La rica y compleja estructura interna del individuo platónico, en cambio, por el mismo hecho de tener reconocida la posibilidad de automodificación en virtud de la existencia en su alma de impulsos contrarios que pueden combinarse, orientados por la razón, de distintas maneras y generar conductas totalmente heterogéneas, permite escapar del dilema planteado al pensamiento político contemporáneo por la oposición mutuamente excluyente entre individualismo

liberal y comunitarismo democrático[43]. La superación sólo puede darse reconociendo en el individuo, al modo platónico, una auténtica *libertad interior*[44] basada en la pertenencia, tanto de la razón como de las pasiones, al núcleo central del yo, a modo de componentes íntimamente entrelazadas. Un individuo así constituido deja de tener necesariamente como único objetivo el externamente determinado de «conquistar el mundo» y está en condiciones de proponerse ante todo «salvar su alma», es decir, mantener el equilibrio entre impulsos pasionales y razón en que estriban a la vez la virtud y la felicidad sintetizadas en aquella sabiduría hecha vida que define, según vimos, al filósofo tal como lo concibe Platón.

Un individuo así (aunque Platón no haya sacado de él todo el partido que para una fundamentación ética de la democracia podía extraerse, y se haya quedado en un esbozo de Estado corporativo que —paradójicamente para ciertos críticos liberales— escapa al calificativo de totalitario gracias justamente a la introducción de una cierta «división de poderes» de resonancia liberal) es el único capaz de ceder soberanía a la colectividad sin negarse a sí mismo, pues el

[43] Dilema que los liberales hoy hegemónicos tratan de superar reduciendo la democracia a mera suma de derechos individuales (en último término incompatibles, como ha puesto de manifiesto Kenneth ARROW con sus *teoremas de imposibilidad* en *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, Wiley, 1963); y que los demócratas jacobinos, representados paradigmáticamente por los comunistas de estilo soviético, han tratado de superar por el otro extremo, forzando desde fuera a los individuos, supuestamente «incorregibles», a sacrificarse en aras del interés comunitario.

[44] Libertad, en suma, de uno mismo respecto de sí mismo, que da sentido a pasajes como éste: «Pero eso de ser 'dueño de sí mismo' ¿no es ridículo? Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño. Pues en todos estos casos se habla de la misma persona. (...) Sin embargo, a mí me parece que lo que quiere decir esta frase es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo', a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonroso y se llama 'esclavo de sí mismo' e 'inmoderado' a quien se halla en esa situación» (*República*, III, 430e - 431b).

propio acto de cesión, al efectuarse como resultado de un impulso internamente consentido, no hace sino reforzar su autoafirmación individual.

# V. REALIDAD DE LAS FORMAS O FORMAS DE LA REALIDAD

## 1. La paradoja de los universales: unicidad y comunidad

Si un punto parece claro en la historiografía filosófica del mundo clásico es cómo deba entenderse la celebérrima teoría de las formas o «ideas» (εἶδος, en su forma singular griega) de Platón. No es que falten discrepancias sobre los detalles (algunos, ciertamente importantes), pero nunca tan radicales como para afectar al «núcleo duro» de la teoría, que en líneas generales y un tanto manualescas podría enunciarse como sigue: nuestro conocimiento de la realidad o de *lo que es* (τὸ ὄν), que en una primera aproximación parece llevarnos a la aprensión de *individuos* (es decir, nódulos indivisibles de realidad, espacial y temporalmente ubicados y separados unos de otros como unidades independientes e irrepetibles), tras una reflexión mediada por el lenguaje con el que expresamos ese conocimiento nos conduce a esta otra sorprendente conclusión: lo que de realidad y verdad hay en nuestro conocimiento son unos objetos no ubicados espacial ni temporalmente, únicos también en sí mismos en cuanto al conjunto de rasgos que los definen (lo que la lógica medieval llamaría luego «comprensión» de un nombre) pero a la vez comunes a los múltiples individuos que reconocemos como designables con un mismo nombre (cuya colección constituye la posteriormente llamada «extensión» del nombre).

La a primera vista chocante reunión de esas dos propiedades, unidad y comunidad, dio más tarde pie a designar esos objetos(?) de conocimiento[1] como *universales*, es decir, como entidades «que apun-

[1] El interrogante que acompaña al término 'objetos' responde precisamente a la cuestión central y perennemente irresuelta de la teoría, a saber: ¿cuál es el grado de realidad «objetiva» de esas entidades? (que no se trate de realidades independientes de nuestra relación con ellas, sino puramente mentales o terminológicas, queda expresamente

tan a la unidad», si bien no existe ninguna expresión platónica simple que corresponda exactamente al sentido de ese adjetivo de raíz latina en cuanto expresión de un carácter único a la vez que compartido. Lo más aproximado conceptualmente en la tradición platónica sería la expresión, ampliamente utilizada después por el platonismo tardío, ἓν ἐπὶ πολλῶν, «uno sobre muchos»[2], con todos los problemas que la interpretación de la preposición ἐπὶ plantea: ¿se trata de un «estar sobre» entendido como simple superioridad cualitativa o también como separación real? Cierto que ἐπὶ en griego clásico connota más bien *contacto* que *superioridad* (algo así como nuestro 'encima', más que nuestro 'sobre') y parece excluir, por tanto, la separación, pero no está claro que el uso tradicional de aquella expresión filosófica conserve ese rasgo etimológico en la preposición.

El primer término inequívoco utilizado en griego para designar los universales no se lo debemos a Platón sino a Aristóteles, que en éste como en otros muchos aspectos cumple la positiva función de sistematizador (con frecuencia doblada de la no tan positiva de simplificador) de las doctrinas de Platón. El término empleado por Aristóteles es καθόλου, que el propio Aristóteles contrapone a καθ'ἕκαστον. La traducción etimológica más aproximada de ambos sería, respectivamente, «en cuanto a la totalidad» (ὅλον, o su forma de genitivo, ὅλου, significa «total») y «en cuanto a cada uno». Según esto, lo καθόλου sería algo que corresponde o remite a una totalidad o a algún carácter compartido por una totalidad, mientras καθ'ἕκαστον remitiría a casos individuales. Por eso dice Aristóteles en *Sobre la interpretación* (*Perì hermeneías*) que lo primero es aquello que

descartado por Platón en pasajes como *Parménides* 132b-c, que reproducimos y comentamos más adelante.

[2] En el texto del *Parménides* citado en la nota anterior aparecen las expresiones análogas ἓν ἐπὶ πάντα y ἓν ἐπὶ πᾶσιν, «uno sobre todos». Quien en realidad acuña la expresión ἓν ἐπὶ πολλῶν para referirse al universal tal como lo concibe Platón es Aristóteles, por ejemplo, en *Metafísica* A 9, 991a2.

por naturaleza se dice de muchas cosas, mientras que lo segundo se dice sólo de una: «Llamo καθόλου a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y καθ᾽ἕκαστον a lo que no, v.g.: hombre es de las cosas καθόλου y Calias de las καθ᾽ἕκαστον»[3]. Así, pues, además de traducir καθόλου por «universal», traduciremos καθ᾽ἕκαστον por «individual» o «singular» (su también frecuente traducción por «particular» sería mejor reservarla para otras expresiones aristotélicas que recogen más explícitamente la idea de «parte de un todo», como ἐν μέρει[4]).

Pero, como vemos, la concepción aristotélica de lo universal y lo singular pone ambos en conexión directa con el lenguaje más que con la realidad en sí misma: ser universal o singular consiste en «decirse de algo» (de un conjunto o de un individuo, respectivamente). Con lo cual casi parece invertirse el planteamiento platónico original, que atribuía el carácter unitario a lo universal y el carácter plural a su opuesto (nunca designado, como hace Aristóteles, con el término 'singular', sino con el plural o colectivo 'los muchos' o 'la multitud', τὰ πολλά). Y es que, como ya hemos recordado más arriba, Platón, aunque sigue el hilo del lenguaje para llegar a la universalidad del εἶδος, de la *forma*, lo corta por completo una vez llegado a ella, situándola en esa misteriosa esfera objetiva pero diferente, a la vez, de todo posible objeto concreto, que la tradición ha dado en llamar «mundo de las formas».

De hecho, la historiografía actual del tema, fuertemente tributaria del llamado «giro lingüístico» impuesto desde Frege en adelante a la filosofía contemporánea, al caracterizar las formas platónicas como universales —cosa que, con pocas excepciones[5], hace la gran mayo-

[3] *Sobre la interpretación* 7, 17a39-b1.

[4] Cf. *Analíticos primeros* I 2, 25a4-5.

[5] Entre las excepciones cabe citar a ALLEN, R. E. (comp.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1965; BLUCK, R. S., 'Forms as Standards', *Phronesis* 2 (1957), pp. 115-127, y TELOH, H., *The Development of Plato's Metaphysics*, University Park, 1981.

ría de los autores—, suele adoptar un punto de vista prácticamente nominalista, según el cual el carácter común de la forma le viene dado únicamente por su función como signo lingüístico iterativo, es decir, por su capacidad de «decirse de muchos», como señalaba Aristóteles.

Pero, independientemente de lo que digan las modernas teorías de los universales, lo cierto es que el supuesto nominalismo de Aristóteles es menos real que aparente. En efecto, como hemos señalado en nuestra versión del *Órganon*[6], para Aristóteles «decirse» y «ser» funcionan prácticamente como términos sinónimos, pues para él (como para los griegos de su época en general) sólo tiene sentido «decir» aquello «que es». Por eso, cuando alguien en su época sostenía opiniones claramente falsas o absurdas, se hacía inmediatamente objeto del siguiente reproche, harto extraño a nuestros oídos: οὐδὲν λέγεις, «no estás diciendo nada».

Así, pues, si para Aristóteles —que filósofos medievales como Pedro Abelardo, Guillermo de Ockham y otros muchos interpretaron en clave nominalista— «decir» supone mucho más que emitir sonidos y remite necesariamente a algún tipo de realidad distinta del propio decir, con mucho más motivo (aparte de las protestas explícitas del propio autor arriba citadas[7]) habrá que excluir una interpretación nominalista de las formas en Platón, aun cuando les atribu-

[6] ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) I* y *II*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos 51 y 115, 1982 y 1988, resp.; cf. pág. 31, notas 5 y 6, del vol. I y página 44, nota 49, del vol. II. Aristóteles pasa, con toda naturalidad, de la expresión «lo que es» (en plural: τὰ ὄντα) a «lo que se dice» (τὰ λεγόμενα). Esa ambigüedad, reforzada por la exclusiva presencia de términos adjetivos (más precisamente, participios verbales) y la ausencia de términos sustantivos propiamente dichos, nos autoriza (por no decir que nos obliga) a traducir τὰ λεγόμενα, siguiendo a Ackrill, por «las cosas que se dicen». Y es que todavía está muy lejos la moderna distinción entre *uso* y *mención* de los términos, o su precursora, la teoría escolástica de la *suposición*. Situados, pues, en un «limbo» previo a esas distinciones, los términos son, para Aristóteles, *cosas reales en cuanto dichas y dichas en cuanto reales*.

[7] Cf. el pasaje del *Parménides* citado en la nota 1 supra.

yamos, como hizo la tradición, los rasgos que Aristóteles atribuyó a los universales.

Ahora bien, dicho esto, vamos a tratar de probar que el realismo de los universales profesado por Platón comporta muchos más matices de los que han sido capaces de ver interpretaciones posteriores, tanto las de raigambre neoplatónica o agustiniana (que substancializan las formas elevándolas a contenido de la mente divina) como las de estirpe racionalista prekantiana (que tienden a ver en las formas platónicas esbozos de las esencias ideales que pueblan la metafísica de los entes posibles pergeñada por escolásticos tardíos como Francisco Suárez y sistematizada en la monumental obra de Christian Wolff y sus discípulos). Veremos, en cambio, que es mucho más fiel al sentido de la teoría platónica una interpretación que la aproxime, mutatis mutandis, a una especie de esquematismo kantiano «objetivo», mostrando de paso que lo que la separa del hilemorfismo aristotélico es más lo que Aristóteles quiso que pareciera que lo que distingue ambas teorías en realidad.

## 2. La autopredicación de las formas

John Malcolm, en una obra relativamente reciente[8], ha sintetizado algunas de las más representativas interpretaciones contemporáneas de la teoría platónica de las formas. El hilo conductor de su síntesis es la distinción entre dos concepciones *diferentes* (así las consideran él y la mayoría de los autores cuya obra comenta) de las formas, ambas sostenidas por Platón en sus diálogos, a saber: las formas entendidas como *universales* y las formas entendidas como *paradigmas*[9]. Sucintamente, la consideración de la forma como universal (que de hecho

[8] *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford, Clarendon, 1991.

[9] De pasada, como un caso particular de la interpretación de las formas como paradigmas, Malcolm reseña la interpretación de las formas como *causas*. Paralelamente, y en el mismo contexto, expone y critica la interpretación del carácter paradigmático de las formas en el sentido de lo que Gregory Vlastos ha llamado «predicación paulina». Aquí no entraremos en los detalles de esta última concepción.

constituye casi todo el problema filosófico de la teoría platónica de las formas) se reduce en Malcolm a su consideración nominalista como esquema lingüístico iterativo; en cuanto a la consideración de la forma como paradigma, ésta se puede formular como aquella concepción que quiere ver la forma como *autopredicable* o, en expresión de Malcolm, *autoejemplificable*. Dicho de otra manera, lo esencial —según Malcolm y la mayoría de los autores por él comentados— de la concepción de las formas como paradigmas consiste en sostener que pueden *predicarse de sí mismas* (v.g.: «la justicia es justa», «la belleza es bella», etc.) o exhibirse como *ejemplos de sí mismas*[10]. Según Malcolm, esta concepción la suscribe Platón ya desde sus primeros diálogos y la mantiene a lo largo de su etapa de madurez, pero con la importante matización siguiente: en los diálogos de juventud, los casos de autopredicación o autoejemplificación que Platón presenta (entre ellos, los arriba citados) se sostienen perfectamente desde un punto de vista lógico-semántico, mientras que los presentados en los diálogos de madurez caen bajo la guadaña refutatoria del argumento del «tercer hombre».

El análisis de Malcolm, con ser sugerente y alcanzar un nivel de detalle muy notable en su análisis, por lo que constituye una buena presentación de las aporías que entraña la teoría platónica de las formas (que es tanto como decir la entera metafísica platónica), se sitúa excesivamente, como casi toda la historiografía filosófica anglosajona actual, en un punto de vista descarnadamente intemporal, o mejor, confinado en la particular temporalidad de nuestra comprensión actual de los problemas que la teoría platónica aborda y trata de resolver. Queremos decir con ello que, en el fondo, Malcolm da por supuesto que Platón entendía el carácter universal de las formas bajo el mismo prisma meramente lógico-lingüístico bajo el que lo entiende hoy la mayoría de los filósofos (al menos, los del

[10] Ambas expresiones no sugieren lo mismo. Como veremos en la sección final de este capítulo, la autopredicación, entendida como juicio de identidad, es admsible (más aún, necesaria) como rasgo de la forma platónica: La autoejemplificación, en ningún caso.

área anglosajona) y se pregunta, simplemente, qué sentido tiene, dada esa concepción, la insistencia platónica en presentar también las formas como paradigmas o arquetipos poseedores de las propiedades que ellas mismas representan. Eso es tanto como decir que Platón, por un lado, encuentra ciertamente la solución al problema metafísico que le preocupa, a saber: cómo puede llamarse *real* una «realidad» que los sentidos nos presentan en constante flujo, carente de consistencia y —como Platón mismo dice literalmente— de *esencia* (οὐσία); pero que, después de haberla encontrado (con la noción de la forma entendida como universal en sentido lógico-lingüístico), se complica innecesariamente la vida tratando de buscarle a la forma un estatuto ontológico menos volátil, es decir, haciendo que la forma se dé a sí misma, en grado sumo, la consistencia y la esencia que es de su incumbencia conferir a las cosas «corrientes».

Planteadas así las cosas, la respuesta más sensata que se le ocurre a uno es sugerir que quizá la presunta «solución» encontrada por Platón no es tal, en el sentido de que: *a)* o bien no alcanza realmente a columbrar en las formas ese carácter *común* o *universal* que desde Aristóteles inequívocamente les atribuimos, sino únicamente el de arquetipos o realidades por antonomasia; *b)* o bien, su concepto de universal, aun siendo el de algo *común*, no es meramente *lógico-lingüístico*. Los argumentos que da el propio Malcolm en contra de la hipótesis *a* nos parecen sobradamente convincentes[11]. No nos queda, pues, más remedio que suponer que, si el mayor filósofo de la historia está a la altura de su fama y no se contradice en su concepción de las formas[12], hay que interpretarlo partiendo de la hipótesis

[11] Ver, en particular, el cap. 4 de *Plato on the Self-Predication of Forms*.

[12] Lo cual sería el caso si se le interpretara al modo de Malcolm, tal como éste demuestra en su exposición del argumento del «tercer hombre» (o mejor, de la «tercera grandeza», que es la forma analizada en *Parménides* 132a-b) en el cap. 3 del *op.cit.* En efecto, la forma como paradigma sería, según vimos, uno más (aunque en grado superlativo) de los seres que caen bajo su ámbito; y a la vez, en tanto que universal lógico-lingüístico, estaría en un plano totalmente diferente de los casos particulares por ella cubiertos.

*b*. Pero antes de desarrollar dicha hipótesis (que, al fin y al cabo, es de contenido meramente negativo), conviene analizar con cierto detenimiento el principal argumento exhibido contra el presunto doble carácter de las formas como paradigmas y como universales: el llamado argumento del «tercer hombre». En efecto, tal como anticipamos en la nota 12, ese argumento muestra la existencia de una contradicción en las formas así concebidas.

## 3. El bucle de la predicación de las formas

El argumento del «tercer hombre» (en adelante, TH) aparece con esa denominación precisa en la *Metafísica* de Aristóteles[13], en cuyo libro A, capítulo 9, leemos:

> «Y, a su vez, si la Forma [εἶδος] de las Ideas [ἰδεῶν][14] y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común a unas y otras. En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que

[13] Concretamente, en A 9, 990b17; Z 13, 1039a2; K 1, 1059b8, y M 4, 1079a13. Pero el argumento propiamente dicho sólo se desarrolla en A 9, 991a2-8 y en lo que es prácticamente una repetición literal: M 4, 1079a33-b3. Hay además una referencia al «tercer hombre» en las *Refutaciones sofísticas*, donde de paso se «resuelve» la aporía señalando que los universales (llamados aquí, como sería luego habitual en el Medievo, *comunes*, de donde la categoría gramatical *nombre común*) no son propiamente entidades, sino que se han de clasificar en otras categorías, como cualidad, cantidad, relación, etc. Alejandro de Afrodisia, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (ed. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca* vol. I, 1891, 84.21-85.3) reproduce un argumento del «tercer hombre» extraído del texto perdido de Aristóteles Περὶ ἰδεῶν (*Acerca de las ideas*), así como, una líneas antes (83.34-84.7), un argumento muy similar atribuido a Eudemo. Ambos utilizan como ejemplo la forma *hombre*, por lo que parece obvio que las referencias de la *Metafísica* y las *Refutaciones sofísticas* aluden al texto del Περὶ ἰδεῶν.

[14] Con toda intención contrapone aquí Aristóteles dos expresiones diferentes que para Platón eran en realidad sinónimas: una (εἶδος) para referirse a la forma en tanto que universal o común y otra (ἰδέα) para referirse a la forma en tanto que subsistente, ya que eso pone más fácilmente en evidencia el salto semántico que se da al pasar de una a otra concepción de la forma. Ni que decir tiene que este juego aristotélico con el léxico hizo fortuna y acabó consagrando la denominación de la metafísica platónica como «teoría de las ideas», propiciando de paso la confusión ulterior entre idea-estructura (objetiva) platónica e idea-noción (subjetiva) moderna.

> abarque conjuntamente las díadas corruptibles y las múltiples díadas eternas más bien que una que abarcara aquélla y cualquier otra?»[15]

Pero se trata aquí de un simple esbozo de argumento, que Aristóteles cita como algo ya conocido[16] que no requiere más explicaciones. Donde realmente se desarrolla por primera vez la supuesta refutación de la teoría de las formas es en un texto del propio Platón: *Parménides* 132a-b, donde leemos:

> «—Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter [ἰδέα] que es uno y el mismo en todas [ἐπὶ πάντα —literalmente: "sobre todas"—]; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.
>
> —Dices verdad, afirmó.
>
> —¿Y qué ocurre con lo grande en sí [αὐτὸ τὸ μέγα[17]] y todas las cosas grandes? Si con tu alma *las miras a todas del mismo modo* [énfasis nuestro], ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?
>
> —Tal parece.
>
> —En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí [αὐτὸ τὸ μέγεθος] y a las cosas que participan de ella [τὰ μετέχοντα αὐτοῦ]. Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.»[18]

---

[15] *Met.* A 9, 991a2-5 (traducción de Tomás Calvo modificada). Como se ve, Aristóteles no habla propiamente de un «tercer hombre», sino de una «tercera díada».

[16] Ver supra nota 12.

[17] Literalmente: «lo grande mismo».

[18] *Parménides*, 132 a-b (versión española de Mª Isabel Santa Cruz en el vol. 117 de la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988).

Inmediatamente después de este pasaje, en la sección 132b-c, aparece la refutación de la posible reducción de la forma a pensamiento (νόημα), refutación basada en el presupuesto, aceptado por Sócrates, de que todo pensamiento es pensamiento *de algo*, es decir, que viene determinado por aquello, distinto de él, sobre lo que versa. Por consiguiente, la unidad de la forma, suponiendo que ésta fuera pensamiento, exigiría la correspondiente unidad de la cosa pensada. Con lo que no haríamos sino desplazar el problema sin resolverlo (o, dicho en otros términos: la unidad de la forma mental no elimina, sino que presupone, la unidad de la forma real). Es altamente significativo que esta cuestión aparezca precisamente aquí, como veremos más adelante.

Como señala J. Malcolm en su obra arriba citada, la fuerza del argumento puede medirse de dos maneras:

1) Sócrates admite, por un lado, que la forma funciona como un universal que es común a toda una multitud de cosas singulares. A continuación presupone (de manera harto implícita, añadiríamos nosotros) que ese carácter común admite para sí mismo la descripción que él permite hacer de las cosas singulares, con lo que se sitúa *en el mismo plano* que éstas (de ahí nuestro énfasis en la frase *las miras a todas del mismo modo*)[19]. Que las formas se presenten como ejemplos de sí mismas es otra manera de decir que se constituyen en paradigmas. Pero esto choca inmediatamente con su naturaleza de universales, pues es incompatible estar, como paradigma, *en el mismo plano* que las cosas singulares y a la vez situarse, como carácter común, *por encima de todas ellas* (ἐπὶ πάντα)[20].

[19] Esto es lo que Malcolm llama «supuesto de autoejemplificación» (SAE) (en inglés: *Self-Exemplification Assumption*, SEA).

[20] Esto es lo que Malcolm llama «supuesto de no-identidad» (SNI) (en inglés: *Non-Identity Assumption*, NIA). Se entiende por ello, obviamente, la no identidad entre el universal y cada uno de los individuos que lo ejemplifican.

Ergo la teoría de las formas, por sostener a la vez dos tesis mutuamente incompatibles («las formas son universales» – «las formas son paradigmas»), es contradictoria.

2) Sócrates considera la forma de *lo grande* como universal, pero también, a la vez, como paradigma al hablar de ella como αὐτὸ τὸ μέγα, «lo grande mismo», con lo que automáticamente la incluye en la clase de las cosas grandes (en virtud del SAE). Pero al hacer eso deja de poder utilizar *esa* forma como universal (en virtud del SNI). Luego se hace necesario recurrir a una grandeza ulterior, común a las dos anteriores, que cumpla la función propia del universal. Ahora bien, esta última será susceptible del mismo tipo de análisis que la anterior. Con lo que nos embarcaremos en un proceso de regresión al infinito.

El primero en plantear en éstos o parecidos términos el análisis del TH tal como aparece en el *Parménides* fue Gregory Vlastos, en un célebre artículo que inauguró toda una época en la exégesis platónica[21]. Según Vlastos, el argumento sólo tiene valor refutatorio si se hacen explícitas dos premisas que corresponden aproximadamene a lo que hemos llamado, siguiendo a Malcolm, SAE y SNI[22], y que Vlastos formula aproximadamente así:

*a)* Premisa implícita de autopredicación según Vlastos (APV): Toda forma puede predicarse de sí misma; la grandeza es ella misma grande; la *F-idad* es ella misma *F*.

*b)* Premisa implícita de no identidad según Vlastos (NIV): Si una cosa posee un determinado rasgo, no puede ser idéntica

[21] «The "Third Man" Argument in the *Parmenides*», *Philosophical Review*, 63 (1954), pp. 319-349; recogido posteriormente en: ALLEN, R. E. (comp.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 231-263.

[22] Ver supra notas 19 y 20.

> a la forma *en virtud de la cual descubrimos en ella dicho rasgo* (énfasis nuestro); si $x$ es *F*, $x$ no puede ser idéntica a la *F-idad*.

Como señala acertadamente Gail Fine en su completísimo estudio sobre el tema[23], APV y NIV permiten efectivamente generar el regreso al infinito característico del TH. Pero el precio que hacen pagar por ello al prestigio intelectual de Platón es desmesurado: en efecto, la conjunción de ambas premisas entraña contradicción. El propio Vlastos así lo señala, para concluir que en esa contradicción reside justamente la fuerza refutatoria del TH. En efecto, según NIV, si $x$ es *F*, $x$ no puede ser idéntica a la *F-idad*. Por otro lado, según APV, la *F-idad* es *F*. Luego la *F-idad* no es idéntica a la *F-idad*: flagrante contradicción o, lo que viene a ser lo mismo, negación de la propiedad reflexiva de la identidad.

¿Cómo puede Platón autocriticarse hasta el extremo de mostrar que su teoría de las formas es contradictoria? O, alternativamente, ¿cómo puede pasar por alto que la autocrítica plasmada en el TH encierra semejante poder destructivo? Ante este dilema que en tan mal lugar deja la competencia lógica de Platón o el núcleo central de su metafísica (según se prefiera), Vlastos, lejos de proponer, como parecería sensato, una reinterpretación del TH (y, consiguientemente, del sentido exacto que haya que dar a los supuestos de autopredicación y de no identidad mencionados), opta por sugerir que el TH es «una muestra extraordinaria de honesta perplejidad» (lo cual, aun cuando sea muy honesto por su parte, nos deja extraordinariamente perplejos).

Malcolm, que con muy buen criterio considera inaceptable atribuir a Platón (o a su presunto portavoz en el diálogo, Parménides de Elea) un grado tal de incompetencia o de inconsciencia, sostiene que la

[23] *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon, 1993, pp. 205-207. Es éste, con toda probabilidad, tanto por sí mismo como por la bibliografía citada, el estudio más exhaustivo realizado hasta la fecha sobre las posibles interpretaciones de la teoría de las ideas de Platón.

verdadera fuerza del argumento reside en la segunda interpretación que él hace del mismo —apartado 2) supra—, según la cual Sócrates no se ve —como en la primera lectura— atrapado en una flagrante contradicción, sino forzado, precisamente para escapar de ella, a buscar una forma ulterior que cumpla la función de universal que la primera, tras rebajarse a la condición de paradigma, ha quedado imposibilitada de cumplir.

Esto es sin duda verdad. Pero no es toda la verdad. Tal como cierra el argumento Parménides, el regreso al infinito no basta como tal para invalidar la teoría de las formas. Si la invalida, es porque admitir la necesidad de un regreso al infinito implica contradecir la tesis inicial de que existe *una* forma común, pues

> «... así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.»

El «tercer hombre», en suma, es un clásico ejemplo de argumento dialéctico zenoniano-gorgiano[24] o, más simplemente, de refutación (ἔλεγχος) socrática: obligando al adversario a desarrollar su tesis inicial se muestra que ese desarrollo conduce a la afirmación de otra(s) tesis contradictoria(s) con la primera. Las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles explican hasta la saciedad dicho esquema argumentativo y sus diversas variantes (así como las estrategias para evitar la refutación desarrollando la tesis sin incurrir en contradicción). Sólo que la contradicción en que se sustenta aquí el ἔλεγχος no reside en la conjunción de las supuestas premisas ocultas[25], sino en la incom-

[24] En la medida en que nos sirvan de modelo de discusión dialéctica las famosas aporías de Zenón (a quien la tradición consideraba padre de la dialéctica) y los argumentos exhibidos por Gorgias, en su opúsculo *De lo que no es, o de la naturaleza*, contra la noción parmenídea de *ser*, tal como los interpreta Luis BREDLOW en su excelente estudio inédito sobre dicha obra gorgiana (*El tratado de Gorgias De lo que no es, o de la naturaleza en los testimonios de Seudo-Aristóteles De MXG y de Sexto Empírico*, Barcelona, Facultad de Filosofía de la UB, 1996).

[25] Gail Fine (*op. cit.*, pp. 206-207) propone sustituir APV y NIV por: «(AP) Toda forma de *F* es ella misma *F*. (NI) Nada es *F* en virtud de sí mismo». Estas nuevas premisas intermedias no son mutuamente contradictorias (aunque tampoco generan el regreso al

patibilidad de la primera premisa explícita (unidad de la forma) con la conclusión (pluralidad —incluso infinita— de aquélla).

Malcolm, en cambio, sostiene que el argumento «no ha de verse como si forzara a Sócrates a sostener «premisas» contradictorias, sino exigiéndole abandonar una y otra vez los sucesivos intentos de dar cuenta del SNI para *no* incurrir en contradicción.»[26]

En realidad, desde nuestro punto de vista, el «regreso al infinito» o regresión sin fin no sería en este caso, por sí mismo (pero sí porque lleva a la contradicción arriba mencionada), motivo para abandonar la teoría de las ideas así expuesta. En efecto, no se trata aquí de establecer el punto de partida de un proceso natural *limitado en el tiempo*[27], en cuyo caso la regresión al infinito impediría determinar la causa y, por consiguiente, explicar el proceso; lo cual, si se parte del razonable supuesto de que los procesos naturales son inteligibles, abocaría, mediante una simple inferencia del tipo *modus tollens*, a la estrafalaria conclusión de que el proceso no se da realmente (porque la imposibilidad *lógica* de establecer su causa lo haría ininteligible y, por ende, irrealizable) o a la conclusión no menos estrafalaria de que el supuesto de inteligibilidad de la realidad natural es insostenible[28].

En lugar de eso se trata aquí, no de explicar *causalmente*, sino de definir *idealmente* (no en el sentido meramente cognitivo-subjetivo de

---

infinito exigido para que se dé la contradicción entre la primera premisa y la conclusión).

[26] *Op. cit.*, pág. 50.

[27] La posibilidad, en cambio, de regresiones al infinito subyace a las teorías que sostienen la eternidad del mundo, respecto del cual (considerado como el Todo) no cabe establecer límites temporales.

[28] A este género de argumentos basados en la inadmisibilidad de las regresiones causales al infinito pertenecen las pruebas tradicionales de la creación del mundo, aunque no hay que olvidar que, incluso aquí, dista de haber habido, ya desde antiguo, unanimidad entre los autores sobre la validez de dichas pruebas, como atestigua Guillermo de Ockham, que renuncia a utilizarlas por las dudas que le ofrecen (cf. *In Primum Sententiarum*, d. 2 q. 10).

'ideal', sino en sentido lógico-objetivo, que es, creemos, el que tienen las formas para Platón) realidades cuya existencia e inteligibilidad no es preciso fundamentar sino sólo mostrar. El regreso infinito, en tal caso, al multiplicar las formas que definen los objetos, no las elimina ni las oscurece, sino simplemente las introduce en un juego de espejos que, en lugar de considerar que disminuye su claridad, podríamos con igual o mayor fundamento entender que la potencia.

De hecho, Platón considera en diversos pasajes de sus diálogos que las formas no son entidades cerradas sobre sí mismas ni relacionadas cada una exclusivamente con los objetos sensibles a los que da nombre, sino que se imbrican unas con otras en lo que él llama *comunidad mutua* (ἀλλήλων κοινωνία)[29] o *comunidad de esencia* (οὐσίας κοινωνία)[30], y que la tradición ha dado en llamar *comunidad de géneros*. Claro está que Platón entiende esa comunidad como una «familia» de formas distintas pero unidas por vínculos «paterno-filiales» y «fraternales» de parentesco[31], mientras que la reduplicación a que da lugar el TH podría considerarse mejor como una especie de «clonación» de formas homónimas. No pretendemos, pues, decir que la teoría de la *comunidad de formas* pueda aplicarse a la cadena interminable de formas semejantes obtenida a partir del TH. Sin embargo, en la medida en que estas últimas se sitúan en niveles relacionalmente diferentes pero cualitativamente homogéneos, sí cabrá hablar de una estirpe «endogámica» de formas homónimas que, en el peor de los casos, podrá considerarse redundante, pero no destructiva respecto de su función propia como fundamento de los seres sensibles.

---

[29] Ver, por ejemplo, *República* V, 476a; *Sofista*, 254c, 257a; *Político*, 283d, 285b.

[30] Cf. *Sofista*, 250b, 251e, 252b.

[31] Dicho menos metafóricamente: relaciones de subordinación/inclusión y de coordinación/exclusión. Atisbos de la teoría aparecen ya, por ejemplo, en *Fedón*, 104.

G. Fine, en la obra citada, propone una brillante reformulación de las «premisas ocultas» basada en la hipótesis —sugerida por Alejandro en su comentario del TH aristotélico dentro del comentario a la *Metafísica*[32]— de que el tercer hombre deriva directamente del argumento platónico en favor de la autonomía de las formas[33] conocido como argumento del ἓν ἐπὶ πολλῶν, *uno sobre muchos*[34] (en adelante, USM). Dice Fine:

> «Platón distingue claramente entre diferentes niveles de realidad; según esto, las formas, por ejemplo, son "más reales" o tienen "más ser" que las cosas sensibles. Sigamos sus indicaciones y digamos que todas las cosas sensibles —y sólo ellas— están en el nivel 0. Digamos también que todas las cosas sensibles que son *F* en el nivel 0 son un *conjunto máximo* de *F*. Digamos también que todos los miembros —y sólo ellos— de este conjunto máximo son *F* en virtud de (o sea, por participar de) una única forma *F* de nivel 1. Por otro lado, cualquier conjunto constituido únicamente por todas las entidades *F* de un determinado nivel y todas las entidades *F* de todos los niveles inferiores es también un conjunto máximo; y todo conjunto máximo es del mismo nivel que aquél de sus miembros que tenga el nivel más alto. Así, por ejemplo, el conjunto constituido por los miembros del conjunto máximo de *F* de nivel 0 más la forma *F* de nivel 1 es un conjunto máximo de nivel 1. Di-

[32] Cf. supra nota 13.

[33] En consonancia con la interpretación que luego se dará de la teoría platónica, es preferible hablar de *autonomía* antes que de *existencia* de las formas.

[34] Se trata de la formulación estándar del argumento platónico en favor de las formas, recogido así por Alejandro en su comentario a la *Metafísica* (a partir, según confesión propia, del tratado aristotélico Περὶ ἰδεῶν): «Si cada uno de los muchos hombres es un hombre y cada uno de los animales es un animal, y así en los demás casos, y no hay en ninguno de ellos nada que sea predicado de sí mismo, sino que hay algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno de ellos, habrá algo además de [παρὰ] los seres singulares [καθ᾽ἕκαστα] que será eterno [ἀίδιον] y *separado* [κεχωρισμένον] [énfasis nuestro] de éstos: en efecto, se predica siempre de manera semejante de todas las cosas sometidas individualmente [κατ᾽ἀριθμόν] al cambio. Y lo que es uno [ἕν] sobre la pluralidad [πολλοῖς], *separado* de ella y eterno, eso es la idea: hay por consiguiente ideas.» (Alejandro, *Comentario a la Metafísica*, 80.10-16.). Alejandro, en su comentario sobre el TH, dice que éste se reduce prácticamente al USM (85.4ss.).

> gamos que todos los miembros —y sólo ellos— de dicho conjunto son *F* en virtud de (o sea, por participar de) la forma única *F* de nivel 2.»[35]

A partir de aquí, Fine propone la siguiente tercera «premisa oculta»:

> «Para cualquier conjunto máximo de *F* de nivel *n*, hay sobre él exactamente una forma *F* de nivel *n*+1 (donde 'sobre'[36] significa 'participada por todos los miembros de *F* [de nivel *n*] y sólo por ellos').»[37]

Esta premisa, denominada USM, junto con AP y NI[38], forma un nuevo conjunto de premisas implícitas del TH que tiene, entre otras, las siguientes virtudes: *a)* las tres premisas son mutuamente compatibles (no entrañan contradicción); *b)* juntamente con el supuesto (obvio en el TH) de que hay cosas que son *F*, generan el regreso al infinito. Eso permite reconstruir el TH de *Parménides* 132a-b como un ἔλεγχος estándar y razonablemente sutil, sin burdas contradicciones internas que lo harían inaceptable por el adversario a las primeras de cambio. El argumento puesto en boca de Parménides en 132a-b podría, pues, leerse así:

> TH(USM-NI-AP): Dado un conjunto formado por todas las cosas sensibles grandes, que consideraremos de nivel 0, Sócrates supone que hay exactamente una forma única de *grande*[39] de la que todas aquéllas participan y que situamos, por tanto, sobre (ἐπί) su conjunto. En virtud de NI (es decir, del presupuesto socrático de la superioridad ontológica de la forma participada respec-

[35] *Op. cit.*, pág. 210.

[36] Correspondiente, claro está, a la preposición griega ἐπί.

[37] *Ibíd.*

[38] Ver supra nota 25.

[39] Distinguiremos las formas (de cualquier nivel) de las cosas sensibles escribiendo el término correspondiente en cursiva.

to de las cosas participantes), dicha forma de *grande* (que podemos llamar *grande*$_1$) no es miembro del conjunto inicial (las cosas sensibles grandes). Ahora bien, en virtud de AP (es decir, el presupuesto socrático según el cual la forma es exactamente aquello que su nombre indica, y en mayor grado que las cosas que participan de ella[40]), *grande*$_1$ es grande. Por tanto, dado que de todo lo anterior podemos decir que «es grande», consideraremos un segundo conjunto (también máximo, como el primero) constituido por la totalidad de las cosas sensibles grandes más *grande*$_1$ y que se situará, por lo dicho anteriormente[41], en el nivel 1. Sócrates debe admitir entonces que, por el hecho de que todas las entidades de este último conjunto comparten la característica de ser grandes, han de tener por encima de ellas una forma única de *grande* de la que todas participen. En virtud, una vez más, de NI, dicha forma no puede confundirse con ninguno de los miembros del conjunto que de ella participa, por lo que ha de encontrarse en un nivel superior a éste (que era el nivel 1). La llamaremos, por consiguiente, *grande*$_2$. Y así sucesivamente sin límite alguno. De manera que Sócrates, al sostener la necesidad de una forma única de *grande*, se ve obligado a aceptar una multiplicidad infinita de formas de *grande*, por lo que se contradice a sí mismo.

Se podría objetar que con esta formulación tenemos ciertamente regreso al infinito pero no tenemos propiamente contradicción, porque las sucesivas formas de *grande* no constituyen una verdadera pluralidad, es decir, una pluralidad *numérica* (como la llamaría Aristó-

[40] En efecto, las formas, a diferencia de las cosas singulares, que poseen muchas características diferentes a la vez, son meramente lo que su nombre indica y lo son, en consecuencia, por antonomasia.

[41] Ver el texto de Fine correspondiente a la llamada de nota 35.

teles[42]). En efecto, como veremos luego, ésa es precisamente, en nuestra opinión, *la objeción que Platón, de haber replicado personalmente a Parménides, habría formulado al TH* en el diálogo que comentamos. Pero antes de tomar abiertamente a nuestro cargo la defensa de Platón, examinemos aún otra variante del TH que aparece unas líneas más adelante en el mismo diálogo.

Después de un primer intento frustrado de escapar a la trampa dialéctica del TH mediante la apelación al carácter puramente *noético* del εἶδος, Sócrates sugiere:

> «—Mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas Formas, a la manera de modelos [παραδείγματα], permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas [ὁμοιώματα], y la participación [μέθεξις] misma que ellas tienen de las Formas no consiste sino en estar hechas a imagen de las Formas.»[43]

Esta sugerencia da pie a Parménides para formular una nueva variante del TH:

> «—Si, pues, algo se parece a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante a aquello que está hecho a su imagen, en la medida en que se le asemeja? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante?
>
> —No lo hay.
>
> —Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma Forma?

[42] Aristóteles, en efecto, entiende con gran acierto la pluralidad como la propiedad de conjuntos de cosas que pueden *contarse*, es decir, *numerarse*, por lo que a los elementos constitutivos de una pluralidad los llama «diferentes según el número [κατ᾽ἀριθμόν]» (véase a modo de ejemplo, en la cita 34 supra, el pasaje tomado del Περὶ ἰδεῶν por Alejandro). Pero el requisito para que un conjunto de cosas pueda, según Aristóteles, numerarse es que sus componentes posean, bajo unos mismos rasgos definitorios o formales, diferentes substratos *materiales* que, por así decir, *multipliquen* o *dispersen* la forma (algo que resulta imposible para la *forma misma*, tomada al margen de todo aquello que no sean sus propios rasgos definitorios).

[43] *Parménides*, 132d.

—Es necesario.

—Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?

—Sí, efectivamente.

—En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquélla fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, *si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa* [énfasis nuestro].»[44]

El fondo argumental de esta variante, como señala Fine[45], es el mismo que en la variante anterior. Pero merece la pena señalar algunos rasgos específicos.

En primer lugar, este segundo argumento no hace explícita la contradicción entre la premisa de la unicidad de la forma y la conclusión de su infinita pluralidad. Pero no es ningún abuso suponer que, dada la proximidad y la continuidad del hilo argumental, Parménides no crea necesario repetir los elementos comunes a las dos formulaciones, dado que el núcleo central, que es el regreso al infinito, se mantiene y adquiere, incluso, unos perfiles más rotundos. En realidad, hasta tal punto parece estar presente en la mente de los interlocutores la inadmisible conclusión de la pluralidad de las formas, que el argumento, antes de llegar a ella, ante la simple constatación del regreso, revoca la premisa inicial (propuesta por Sócrates) que afirmaba la relación de semejanza entre modelo y copia. Y no hay que olvidar que cuando se habla, en la vida cotidiana, de modelo y copia se entiende que el modelo es único y las copias múltiples.

En segundo lugar, tanto en el planteamiento inicial de Sócrates como en el desarrollo del nuevo TH por Parménides, cae por tierra

[44] *Ibíd.*, 132d-e.

[45] *Op. cit.*, pág. 214.

una de las distinciones que la exégesis vulgar de la teoría platónica tiene más a gala exhibir (por lo general, para mostrar lo incoherente de la teoría): la distinción de dos relaciones entre las formas y las cosas singulares, a saber, la relación de *participación* y la relación de *semejanza*. Es obvio que, en este pasaje del *Parménides*, Sócrates y Parménides coinciden en considerar que la manera como *las cosas singulares participan de las formas* es precisamente *manteniendo una determinada semejanza*. Hay, claro está, una diferencia: mientras Sócrates parece presuponer que las cosas imitan a las formas, participando así de ellas, pero no a la inversa[46], Parménides, en su primer párrafo, trata —con éxito— de obtener de su interlocutor el reconocimiento de que toda relación de semejanza es *simétrica*. Conseguido esto, le resulta fácil mostrar que modelo y copias pasan a constituir un nuevo conjunto *homogéneo*, de cuya homogeneidad hay que dar razón mediante el recurso a una nueva forma modelo, y así al infinito.

En tercer lugar, es cierto, pese a lo dicho en el párrafo anterior, que al caracterizar como semejanza la relación entre la idea y sus correlatos (genéricamente considerada en la mayor parte de la obra platónica como una relación de participación o, más vagamente todavía, de causación[47]) es mucho más fácil poner las formas en el mismo

[46] Que ésa es en realidad la posición de Platón lo sabemos a partir, por ejemplo, de uno de los textos canónicos como exposición de la teoría de las formas: el *Fedón*. En él encontramos pasajes como los siguientes: «Se ha convenido que cada una de las formas son y que las cosas *distintas de ellas*, que de ellas participan, reciben de éstas su denominación» [énfasis nuestro] (102a). «Pero lo cálido es algo distinto del fuego y lo frío algo distinto de la nieve» (103d). «Considera el caso de la tríada: ¿no te parece que se ha de designar siempre con su propio nombre y con el de lo impar, aunque éste no es aquello que es propiamente la tríada?» (104a). Aunque no está explícitamente enunciado en esos términos, todos estos ejemplos presuponen una relación asimétrica entre las formas participadas y las cosas (o formas de inferior rango) participantes.

[47] Las expresiones griegas utilizadas en este caso son de una indefinición tal que lo máximo que permiten es su análisis meramente sintáctico en términos de lo que se conoce como *dativo instrumental*, que en castellano se suele traducir con un aséptico 'por' o un ambiguo 'en virtud de'. Véase, por ejemplo: *τῷ καλῷ* τὰ καλὰ καλά («*en virtud de lo bello [la belleza]* son bellas las cosas bellas», *Fedón*, 100e); *μέρει σμικροτέρῳ* αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται («serán grandes *en virtud de una parte*

plano que las cosas homónimas correspondientes, creando así las condiciones para generar la regresión. Dicho de otra manera, la participación entendida como semejanza facilita la autopredicación (AP) de la forma, que es, como señalan Malcolm y la mayoría de los comentaristas, el eslabón débil de la teoría platónica.

Hasta aquí los textos en los que Platón parece rechazar el núcleo central de su metafísica sirviéndose nada menos que de la autoridad de quien podemos considerar, si no su maestro directo, sí al menos el inspirador de lo más característico de su ontología o teoría del *ser*. La mayoría de los autores considera que la teoría platónica de las ideas no puede eludir las corrosivas conclusiones del TH, sintetizadas por Parménides inmediatamente después de la exposición de la segunda variante del TH:

> «¿Ves, pues, Sócrates, cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí [ὄντα αὐτὰ καθ᾽ αὑτά]?»[48]

Pero —pensamos nosotros— la mayoría de los autores parece dejarse llevar por una lectura de esa expresión clave, ὄντα αὐτὰ καθ᾽ αὑτά, que es excesivamente tributaria de la lectura deformadora que hace Aristóteles en su propia versión del TH (basándose, eso sí, en ciertas expresiones deformadoras puestas ya por Platón en boca de su Parménides). Veamos, para probarlo, cuál es esa versión aristotélica del TH que Alejandro dice haber tomado del Περὶ ἰδεῶν:

---

*menor* de la grandeza misma», *Parménides*, 131d). En éste, como en tantos otros casos, es casi imposible traducir sin traicionar el pensamiento del autor, pues un leve matiz basta para elevar o (lo que es aquí el caso) rebajar el nivel de abstracción de la expresión original.

[48] *Parm.*, 133a. Otra posible traducción —seguramente preferible— de la expresión entre paréntesis sería: «como lo que son ellas en sí mismas».

## 4. Unidad e identidad frente a «separación»

> «Si lo que se predica con verdad de alguna pluralidad de cosas [πλειόνων] es también *algo distinto de* [ἄλλο παρὰ] aquéllas de las que se predica, *separado* [κεχωρισμένον] de ellas (pues eso creen mostrar los que proponen las formas [ἰδέας]: por eso, en efecto, hay según ellos un *hombre-mismo* [αὐτοάνθρωπος], porque el hombre se predica con verdad acerca de los hombres singulares, que son múltiples, y es distinto de los hombre singulares), en tal caso habrá un tercer hombre. En efecto, si el hombre que se predica es distinto de aquéllos de los que se predica y *subsistente por su cuenta* [κατ᾽ἰδίαν ὑφεστώς], pero se predica acerca de los singulares y de la forma, habrá un tercer hombre *además* [παρά] del singular y de la forma. Y así también un cuarto, el que se predica de éste último, de la forma y de los singulares, y análogamente también un quinto, y esto hasta el infinito [subrayados nuestros].»[49]

Es sorprendente constatar que la práctica totalidad de los comentaristas ignoran las diferencias léxicas entre las versiones platónicas del TH y la versión aristotélica, pese a su número y entidad. Veámoslas:

La expresión que traducimos por 'distinto de', pese a que su parte adjetiva (ἄλλο) coincide en las distintas versiones, en la versión aristotélica se refuerza con una preposición (παρά) que acentúa el carácter de distinción de manera cuasi espacial[50], preposición que sólo en contadas ocasiones aparece, por ejemplo, en las formulaciones que hemos llamado «canónicas» de la teoría de las formas, que son las del *Fedón*, donde ἄλλο o equivalentes suelen ir seguidos de un simple genitivo sin preposición[51]. Es cierto, sin embargo, que también encontramos la citada preposición en la primera variante platónica del TH, concretamente al comienzo del tercer párrafo de Parménides:

---

[49] Cf. nota 13 supra.

[50] Etimológicamente, significa «al lado de».

[51] Ver, por ejemplo, las expresiones citadas en la nota 46 supra. Sí aparece, en cambio, παρά en casos como éste: παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον, «algo distinto respecto de todas esas cosas, lo igual mismo» (*Fedón*, 74a).

> «Aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí [παρ᾽ αὐτὸ τὸ μέγεθος].»[52]

Pero hay otros matices introducidos por Aristóteles que permiten diferenciar de manera mucho más acusada su propia versión de la versión platónica del TH. Éstos son, de menor a mayor importancia:

– El uso de la expresión κατ᾽ἰδίαν ὑφεστώς, «subsistente por su cuenta», que sugiere una existencia *independiente* en el sentido «particularizante» de la expresión (κατ᾽ἰδίαν hace referencia a la «vida privada» de los individuos como «particulares», frente a la «vida pública» de los ciudadanos), lo cual es especialmente significativo en Aristóteles, pues fue él quien, para referirse a los universales, acuñó precisamente (además de καθόλου) el término κοινόν, que en griego es exactamente el antónimo de ἴδιον, del que κατ᾽ἰδίαν es una mera variante morfosintáctica.

– La fusión del sustantivo ἄνθρωπος y el pronombre o adjetivo αὐτό en una sola palabra, αὐτοάνθρωπος (fusión que queda garantizada, no tanto por la grafía sin separación —cosa que en la época de Aristóteles no habría sido significativa, pues siempre se escribía sin dejar espacios entre palabras—, sino por la ausencia de concordancia entre αὐτό —neutro— y ἄνθρωπος —masculino—). Con ello se busca, es obvio, individualizar y «cosificar» inequívocamente la forma *hombre*.

– La calificación de la forma como algo *separado*, κεχωρισμένον, término que, en ésta u otras variantes morfológicas[53], Aristóteles emplea canónicamente para referirse a los seres singulares naturales, dotados de existencia independiente en el espacio y en el

[52] *Parm.*, 132a.

[53] Particularmente, el adjetivo χωριστός.

tiempo (es decir, apoyada en un substrato material[54]), y que sólo analógicamente o con grandes reservas atribuye a la divinidad y al entendimiento (o a una parte de él). Nunca es empleado por Platón en referencia a las ideas[55], ni siquiera en el TH, y sólo encontramos una forma adverbial morfológicamente emparentada con él, χωρίς, en la primera intervención de Parménides en el diálogo homónimo:

> «Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado [χωρίς], ciertas Formas en sí [εἴδη αὐτά] y, por otro lado [χωρίς], las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza misma, aparte [χωρίς] de aquella semejanza que nosotros tenemos, y asimismo respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un momento oíste hablar a Zenón?»[56]

Aristóteles llega al extremo de considerar *separada* la forma platónica incluso en aquellos casos en que él mismo le atribuye inequívocamente el carácter de universal, que el propio Parménides del diálogo platónico, cuando formula el TH, considera totalmente diferenciado del papel de la forma como un miembro más (aunque de orden superior) del conjunto inicialmente formado por las cosas singulares. Véase, si no, la formulación aristotélica del argumento USM (ἓν ἐπὶ πολλῶν) con el que supuestamente los platónicos pretendían demostrar la «existencia»[57] de las formas:

---

[54] No hay que olvidar que los términos de esta familia léxica tienen, como representante en la categoría del sustantivo, la palabra χώρα, que Platón utiliza en el *Timeo* para designar el espacio o receptáculo material en el que el demiurgo «plasma» las copias de las formas o modelos ideales (cf. *Timeo*, 52).

[55] Como atestigua G. Fine (*op. cit.*, pág. 64), con la salvedad de que, según ella, en el *Timeo* se presupone la *separación* de las formas, aunque sin emplear el término en cuestión.

[56] *Parm.*, 130b (traducción de Mª Isabel Santa Cruz, retocada).

[57] Las comillas anticipan nuestra crítica a esta traducción del εἶναι aplicado por Platón a las formas. Dicha crítica es uno de los elementos fundamentales de la tesis aquí defendida.

> «Si cada uno de los muchos hombres es un hombre y cada uno de los animales es un animal, y así en los demás casos, y no hay en ninguno de ellos *nada que sea predicado de sí mismo*, sino que *hay algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno de ellos*, habrá algo además de [παρὰ] los seres singulares [καθ᾽ἕκαστα] que será eterno [ἀίδιον] y separado [κεχωρισμένον] de éstos: *en efecto, se predica siempre de manera semejante* de todas las cosas sometidas individualmente [κατ᾽ἀριθμόν] al cambio. Y lo que es uno sobre la pluralidad [ἓν ἐπὶ πολλοῖς], separado de ella y eterno, eso es la idea: hay por consiguiente ideas [subrayados nuestros].»[58]

Siempre nos puede quedar la duda de si Alejandro de Afrodisia, al transmitir este texto, ha sido fiel al original aristotélico o lo ha reescrito con arreglo a su propia interpretación de las doctrinas de Platón, por un lado, y de las del mayor de sus discípulos, por otro. Pero, cotejando estas fórmulas con otras tomadas del *Corpus aristotelicum* propiamente dicho, no parece que Alejandro se apartara demasiado de la intención del Estagirita.

Si es así, resulta llamativa la insistencia en contraponer rasgos propios de la forma (εἶδος) entendida como universal (en cursiva en nuestra cita del texto) con el carácter separado de aquélla. Es cierto que el universal *se distingue* de los sujetos de quienes se predica, pues *no es idéntico* a ninguno de ellos[59]. Pero distinción no equivale a separación entendida como Aristóteles parece entenderla en el conjunto de su obra.

Si alguna ventaja tiene la paradójica formulación aristotélica es que disipa cualquier duda que pudiera quedar sobre si Platón concebía realmente las formas como universales en el sentido etimológico de ese término, es decir, como *predicados únicos comunes a una pluralidad de sujetos*. Porque Aristóteles se habría facilitado enormemente a sí mismo la tarea de desmontar la teoría de las formas si les hubiera esca-

[58] Cf. nota 33 supra.

[59] Recuérdese que éste era el fundamento de la llamada premisa NI (no identidad entre formas y cosas singulares) en las interpretaciones del TH arriba comentadas.

moteado el rasgo de la universalidad. Si no lo hizo, a pesar de haber —creemos— deformado el otro rasgo fundamental del εἶδος, su *autonomía ontológica*[60], es porque la evidencia de los textos platónicos realmente se lo impedía por completo.

¿Supone eso atribuirle mala intención a Aristóteles? No necesariamente. Su —sin duda consciente— deformación de ciertos aspectos de la metafísica platónica puede responder, simplemente, a un prurito dialéctico de mostrar que la formulación platónica de la relación de las formas con sus homónimos singulares es equívoca e induce a una grave confusión entre distintos «planos» de la realidad[61]. Y es que, en efecto, la modernamente llamada *autopredicación* de las formas, como demuestran hasta la saciedad las repetidas críticas de comentaristas de todas las épocas, *empezando por la propia «autocrítica» platónica* expuesta en el *Parménides*, es un rasgo que, a diferencia de la universalidad (que, por guardar una cierta simetría, podríamos llamar *heteropredicación*), no está formulada por el propio Platón de manera suficientemente inequívoca e inmune a confusiones. Pero digamos ya de entrada que difícilmente podía estarlo, dado que: *a)* es el rasgo más propiamente *metafísico* de la teoría de las formas; *b)* que Platón no contaba prácticamente con ninguna terminología técnica preexistente (por lo que tuvo que inventarla[62] y, en muchos casos, servirse además de alegorías o «mitos»), y *c)* que las fórmulas que

[60] Ésta es la fórmula que sintetiza nuestra tesis y que —pensamos— mejor refleja lo que Platón tiene en mente cuando habla de las *formas en sí mismas* y cuando dice que sólo ellas propiamente *son*. Demostrar la pertinencia de dicha fórmula es precisamente la misión de los párrafos que siguen.

[61] Efectivamente, en *Metafísica* A 6, 987b13ss le reprocha a Platón su falta de claridad respecto de la naturaleza de la *participación*.

[62] Y cuando se «inventa» una terminología especializada siempre se ha de recurrir a términos preexistentes (en la propia lengua o —caso de nuestros latinismos y helenismos— en otras lenguas revestidas de cierto «prestigio»). Eso hace que los primeros usos técnicos de un término o expresión sean siempre o casi siempre *metafóricos*, situación que se mantiene hasta que la metáfora se «desgasta» y el término empieza a asumir el nuevo significado con «naturalidad».

empleó, pese a ser perfectamente consistentes y susceptibles de una comprensión adecuada, resultaban —no por capricho, sino por necesidad— excesivamente abstractas para la capacidad de comprensión de la mayoría de sus lectores (u oyentes).

Vamos, pues, a tratar de mostrar a un lector moderno (en principio, mejor preparado que los antiguos para enfrentarse a conceptos de gran nivel de abstracción[63]) que la lectura *individualizadora* o *cosificadora* de las fórmulas con que Platón se refiere a las formas (ya las llame εἴδη o ἰδέας) es por completo errónea y que el lenguaje platónico al respecto no encierra apenas ambigüedad, siendo todo lo claro que podía ser dada la profundidad del universo conceptual por el que trataba de guiar a sus seguidores y los vehículos lingüísticos de los que disponía a tal efecto.

Recapitulemos, para empezar, los rasgos esenciales que Platón asigna a las formas:

*Unidad*

En un célebre (y, para algunos autores, burlesco[64]) pasaje del libro X de la *República*), Platón argumenta con toda rotundidad a favor de la unidad y unicidad de cada una de las diferentes formas. Curiosamente, la estructura de la argumentación la aproxima llamativamente al TH, pues el nudo de la misma consiste en una prueba por reducción al absurdo, siendo dicho absurdo, precisamente, una regresión al infinito. De ahí que se conozca el argumento como el de la

[63] No tanto, seguramente, gracias a su formación filosófica (en general, harto deficiente, al menos en los últimos tiempos), cuanto por su manejo diario de instrumentos prácticos de naturaleza sumamente abstracta, como los modernos mecanismos de intercambio económico.

[64] Piensa más de uno, en efecto, que el ejemplo utilizado, *cama*, como objeto artificial y, por tanto, carente de unidad intrínseca, no resulta el más adecuado para hablar de la unidad de las puras formas; lo que llevaría a suponerle a Sócrates, en este pasaje, una intención satírica que, a la par que pretende probar ciertas características de las formas, procura también ridiculizar a presuntos partidarios «integristas» de la teoría, demasiado generosos a la hora de otorgar el privilegiado estatuto ontológico propio de aquéllas.

«tercera cama» (TC). Dice así:

> «—Pues bien, dios, sea porque no quiso, sea porque se le impuso alguna necesidad de no fabricar más que una cama en la naturaleza[65], hizo únicamente una, la que es ella misma aquello que es la cama [ὃ ἔστιν κλίνη][66]. Pero dios nunca dio el ser a dos o más de dichas camas, ni nunca se lo dará.
>
> —¿Por qué es esto así?
>
> —Porque si hiciera aunque sólo fueran dos, entonces aparecería otra cuya forma [εἶδος] poseerían a su vez aquellas dos, y ésta, no aquellas dos, sería aquello que es la cama.
>
> —Correcto.
>
> —Creo entonces que dios, sabiendo esto y queriendo ser el verdadero constructor de la cama que es realmente tal (y no simplemente de alguna cama en particular ni un constructor cualquiera), la hizo única por naturaleza.
>
> —Eso parece.»[67]

Lo primero que salta a la vista es que en este argumento, a diferencia del TH, donde la tercera entidad era en realidad sólo la *segunda forma*, la «tercera cama» es realmente una tercera forma, pues el conjunto del que constituye las características comunes no está formado por camas concretas más una forma *cama* de primer orden, sino por dos (hipotéticas) *formas* de cama del mismo orden. Asimismo, a la inversa que en el TH, el regreso al infinito se agota en sí mismo porque inmediatamente se constata que la tercera cama ideal absorbe la idealidad de las dos formas de cama previamente supuestas, con lo que, en lugar de multiplicar el número de éstas, las reduce a la unidad. El argumento no se basa tanto en el supuesto de que el re-

[65] El oxímoro contenido en esta frase, al presentar la cama como un ser de la naturaleza, es uno de los puntos que abonan la interpretación irónica del pasaje a la que aludíamos en la nota anterior.

[66] Es decir, «aquello en lo que consiste ser cama».

[67] *República* X, 597c-d.

greso al infinito sea un camino que lleva a un destino equivocado, sino en que no hay tal camino porque no podemos alejarnos del punto de partida, a saber: la evidencia de que la pluralidad de cosas del mismo nombre implica su común participación en una única forma *epónima*[68]. En efecto, nos vemos obligados a aplicar a las dos hipotéticas formas de *cama* el mismo criterio que nos llevó previamente a postular cada una de ellas a partir de las múltiples camas singulares. La hipotética pluralidad de formas nos devuelve siempre al punto de partida del que cada una de ellas ha surgido: la unidad implicada por la pluralidad[69].

Pues bien, la manera más idónea de indicar la unidad de las formas es considerar éstas como *universales*, es decir, unificadoras de la pluralidad. De ahí que, tal como señala John Malcolm[70], la mayoría de los autores consideren el argumento de la «tercera cama», junto al reiterado uso de expresiones como ἓν ἐπὶ πάντα[71], prueba suficiente de que Platón atribuye carácter universal, y no meramente paradigmático, a las formas.

Que ese carácter universal no le viene dado al εἶδος por el hecho de no ser sino un contenido mental (νόημα) queda claro gracias, entre otros, al pasaje del *Parménides* inmediatamente siguiente a la primera exposición del TH, al que ya hemos hecho referencia más arriba, y que a continuación reproducimos íntegramente:

> «—Pero, Parménides, no será así si cada una de las Formas es un pensamiento [νόημα] y no puede darse en otro sitio más que en las almas; porque, en ese caso, cada Forma sería, en efecto, una unidad

[68] Es decir, que da nombre a las cosas singulares correspondientes.

[69] Entre los innumerables pasajes de los diálogos en que Platón sostiene la unidad de las formas, podemos citar *República* VI, 507b: «Todas las cosas que antes considerábamos como múltiples las consideramos después con arreglo a una forma única».

[70] *Op. cit.*, cap. 4.

[71] O la acuñada por la tradición a partir, al menos, de Aristóteles: ἓν ἐπὶ πολλῶν.

y ya no podría sucederle lo que ahora mismo estábamos diciendo[72].

—Y ¿qué pasa entonces? ¿Cada pensamiento es uno, pero es un pensamiento de nada?

—Eso es imposible.

—¿Lo es, pues, de algo?

—Sí.

—¿De algo que es o que no es?

—De algo que es.

—¿Y de algo que es uno, que aquel pensamiento piensa presente en todas las cosas [ἐπὶ πᾶσιν], como un cierto carácter [ἰδέα] que es uno?

—Sí.

—Y, luego, ¿no será una Forma [εἶδος] eso que se piensa que es uno, y que es siempre lo mismo en todas las cosas [ἐπὶ πᾶσιν]?

—Esto también parece necesario.

—Y ¿qué, entonces? ¿No es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan [μετέχειν] de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos [νοημάτων] y que todas piensen [νοεῖν], o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar [ἀνόητα]?»[73]

Como decíamos más arriba, es significativo que esta discusión de la hipotética naturaleza mental de las formas aparezca precisamente aquí, entre las dos formulaciones del TH. Pues en ambas se trata de refutar por Parménides el carácter *unitario* de cada εἶδος contra su-

[72] A saber, que partiendo de la afirmación de su unidad nos veamos abocados a reconocer, en virtud del TH, su infinita pluralidad (ver *Parm.* 132a-b supra).

[73] *Ibíd.*, 132b-c. La ambigüedad de νόημα permite interpretarlo, alternativamente, como *lo pensado* o como *la acción de pensar* (aunque, etimológicamente, el sufijo griego -μα(τ) designa más bien el resultado de una acción que la acción misma). Análogamente, con el término ἀνόητα se puede indicar tanto la imposibilidad de ser pensado como la incapacidad de pensar.

cesivas afirmaciones por Sócrates de esa unidad[74]. Parece lógico, por consiguiente, entender que también aquí la argumentación gira en torno a la cuestión de ver si la teoría de Sócrates garantiza realmente, o no, la unidad de lo que es.

A primera vista, parece que el carácter mental de cada εἶδος evita su multiplicación, pues siempre que descubrimos una forma determinada, sea en las cosas o en la propia forma tomada a su vez como objeto de consideración, es un mismo contenido mental (νόημα) el que aparece ante nosotros. Pero frente a eso Parménides apela a la necesaria distinción entre pensamiento y objeto pensado (Sócrates, en su exposición, parece ignorar la diferencia). Si Sócrates acepta esa dualidad, no tiene más remedio que reconocer que remitirse al pensamiento no soluciona nada, pues éste nos «devuelve la pelota» al mostrarnos que lo que pensamos es aquella misma forma *real* cuya presunta unidad diluía la corrosiva lógica del TH. Si no la acepta, por fuerza ha de quedarse con una de las dos caras del pensamiento: la actividad de pensar o lo pensado. Y en cualquiera de ambos casos llega al absurdo de considerar lo real, en su totalidad —tanto la realidad por antonomasia de las formas como la realidad de las cosas que participan de ellas—, como pensamiento no pensable o como pensamiento no pensante[75], lo que contradice la propia noción de pensamiento.

---

[74] No se olvide que, en esencia, el *Parménides* trata de exponer la radical postura eleática en favor de la unidad absoluta de lo real (el *ser*) como un todo, frente a la teoría socrática de una unidad «participada» por las diversas esencias o formas (los *seres*). Por ello, el criterio que guía la argumentación del personaje de Parménides es mostrar que Sócrates destruye la unidad que dice afirmar. (Parece claro que, frente al univocismo eleático, la posición socrático-platónica, con la teoría de la participación del Uno por las formas y de éstas por las cosas, anticipa el concepto de unidad *transcendental* que desarrollará la filosofía posterior, empezando por la teoría aristotélica de las categorías, que, dada la equivalencia reiteradamente establecida por Aristóteles entre *lo que es* y *lo uno*, ha de aplicarse tanto a lo primero como a lo segundo.)

[75] Cf. nota 73 supra.

Esta interpretación daría cuenta, por un lado, de la introducción de la teoría noética de las formas en este punto preciso y mostraría, de paso, que Platón no puede admitir, independientemente de los argumentos de Parménides, que la forma sea meramente una «idea» en sentido poscartesiano. Porque, en relación con la posición del propio Platón respecto a lo discutido en el diálogo, ni hay que pensar que suscriba al ciento por ciento los argumentos de *su* Parménides —como han afirmado, contra toda la evidencia representada por los diálogos posteriores, los que quieren ver aquí una renuncia a la teoría de las ideas o una corrección sustancial de la misma— ni hay que suponer que sea por completo ajeno al sentido de la crítica parmenídea. Como expondremos en la conclusión, nuestra tesis consiste en ver el *Parménides* como una crítica de ciertas interpretaciones torcidas de la teoría de las ideas, pero *no de la suya propia*. Y esas interpretaciones vienen representadas, en cada una de las formulaciones refutadas por Parménides, no por la *totalidad* de las premisas sostenidas —o aceptadas a propuesta de su contrincante— por Só-crates, sino, en cada caso, por *una determinada premisa ajena a la lógica propia de la teoría pero que una comprensión superficial de ésta podría considerar como elemento suyo integrante*, tal como mostraremos en la conclusión.

En el caso de la apelación a la naturaleza noética de las formas, lo que a todas luces hace susceptible de refutación la tesis de Sócrates no es sino el carácter *exclusivamente* mental atribuido por éste al εἶδος[76], que conduce al absurdo final de reducir todo pensamiento a lo no pensable o, alternativamente, a lo no pensante. Pero nada excluye que las formas, reales pero de realidad *no fenoménica*, sean objeto exclusivo del «razonamiento del pensamiento» (διανοίας λογισμῷ), como dice Sócrates en el *Fedón*[77].

En definitiva, pues, hemos de descartar la interpretación puramente lógico-lingüística (que sería el equivalente contemporáneo de la con-

[76] «No puede darse en otro sitio más que en las almas», dice Sócrates en 132b.

[77] *Fedón*, 79a.

cepción puramente noética) del carácter *universal* de las formas, como adelantábamos en nuestra crítica a la tesis de J. Malcolm. Pero para salvar la coherencia de la teoría platónica hemos de dilucidar ahora cuál es el sentido en que deba interpretarse el otro rasgo que —según la crítica actual— es característico del εἶδος, a saber, su naturaleza *autopredicativa*.

*Identidad*

Un corolario obvio de la unidad de la forma es su identidad. Pues si es una para todos los que participan de ella, por fuerza ha de mantenerse idéntica en todos ellos. Y así es precisamente como designa Platón las formas: acompañando el nombre correspondiente de las expresiones con que se indica en griego la identidad de algo, especialmente el pronombre αὐτό, *mismo*. Así tenemos, por ejemplo, αὐτὸ τὸ μέγα, «lo grande mismo»[78], αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, «lo igual mismo, lo bello mismo, lo bueno (o el bien) mismo»[79], expresiones de identidad que con frecuencia se refuerzan con la locución καθ᾽αὑτό o κατὰ ταὐτά, «en sí mismo» o «en ellos mismos». Otro recurso afín, que viene a ser el esquema proposicional genérico de la definición, lo brinda la expresión ὃ ἔστιν (...), «lo que es [tal o cual cosa]», que encontramos en la exposición del TC[80] y en infinidad de otros lugares[81]. Otras veces, en fin, encontramos todas esas expresiones, o variantes de ellas, juntas en una misma fórmula: εἴδη ὄντα αὐτὰ καθ᾽αὑτά, «las formas [como lo] que son ellas en sí mismas»[82]; αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ᾽αὑτό, «lo que cada uno de ellos es, siendo

[78] *Parm.*, 132a.

[79] *Fedón*, 78d; *República* VI, 507b.

[80] *República* X, 597c-d (ver nota 66 supra).

[81] Por ejemplo, *República* VI, 507b o *Fedón*, 78d.

[82] *Parm.*, 133a.

ello mismo en sí mismo de una forma única»[83]; αὐτὸ καθ᾽αὑτὸ μεθ᾽αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, «ello mismo en sí mismo y consigo mismo siendo siempre de una forma única»[84]; ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει, «se comportan de manera idéntica en sí mismos»[85].

Como vimos antes, Aristóteles entiende las expresiones del tipo αὐτὸ καθ᾽αὑτό como sinónimas de κεχωρισμένον, «separado», término éste que posee una inequívoca connotación espacio-temporal[86]. En cualquier caso, la intención de Aristóteles (como la del Parménides del diálogo) es claramente la de atribuirle a Platón una concepción de las formas como entidades *individuales* o *numéricamente distintas*[87], susceptibles así de *sumarse* a los individuos concretos que participan de ellas para generar el regreso al infinito y la consiguien-

---

[83] *Fedón*, 78d.

[84] *Simposio*, 211b.

[85] *Ibíd.*

[86] G. Fine interpreta de manera —a primera vista— algo diferente la noción de *separación* que maneja Aristóteles: «A es algo *separado* de B simplemente en el caso de que A pueda existir sin B, esto es, simplemente en el caso de que A pueda existir tanto si B existe como si no; o, lo que es equivalente, simplemente en el caso de que A exista independientemente de B. La separación así definida es una noción modal: si A es algo separado de B, A *puede* existir tanto si existe B como si no. (...) Así, las formas socráticas son [según Aristóteles] separadas simplemente en el caso de que ellas puedan existir tanto si existen como si no particulares sensibles que les correspondan» (*op. cit.*, pp. 51-52). Si entendemos el verbo 'existir' en el mismo sentido lato en que creemos que hay que entender el verbo griego εἶναι, esta noción de *separación* es perfectamente aplicable a las formas socrático-platónicas. Pero parece más que dudoso que sea ése el sentido dado por Aristóteles al término 'separación': en su caso habría que entender 'existir' en sentido fuerte, como «tener ubicación espacio-temporal» o siquiera (aplicando una noción construida sobre base leibniziana y hoy en gran boga) «tener ubicación en alguno de los mundos posibles».

[87] En la versión del TH atribuida a Eudemo, y que Alejandro, al reseñarla, considera equivalente a la versión de Aristóteles, se afirma explícitamente que la forma «es también ella misma numéricamente una» (ἥτις καὶ αὐτὴ μία κατ᾽ἀριθμόν ἐστιν) (cf. nota 13 supra). Y recuérdese que Aristóteles define la unidad numéricamente tal como «unidad de materia» (*Met.* Δ 6, 1016b32-33; cf. la nota 16 del capítulo I supra), con lo que individualizar la forma ¡equivale a materializarla!

te refutación propios del TH.

Desde mi punto de vista, lo único que quiere decir Platón con esas expresiones es que las formas son realidades *puras*, que no tienen más realidad que la que expresa su *definición*. Son *ellas mismas y nada más que ellas mismas*. Los múltiples individuos concretos (las cosas «visibles»), en cambio, reúnen en sí múltiples aspectos[88] adventicios a sus rasgos esenciales, no son puramente lo que *su nombre indica que son*. Más aún, las cosas concretas pueden incluso poseer a la vez ciertas propiedades (relacionales) de signo opuesto: una misma piedra puede ser a la vez igual (a una segunda piedra) y desigual (a una tercera)[89]. Por eso el nombre de *igual*, por ejemplo, sólo le conviene de manera propia a *lo igual mismo*, a aquella realidad (por supuesto, no «visible» en cuanto tal) que se ajuste estrictamente a la definición de *igual*.

Platón expresa esa *pureza* no meramente lógica, sino también ontológica, en términos de simplicidad e inalterabilidad:

> «—Así, pues, lo que se mantiene [ἔχει][90] siempre en sí mismo [κατὰ ταὐτὰ] y de manera idéntica [ὡσαύτως] parecen ser sobre todo las cosas no compuestas [ἀξύνθετα], mientras que las que continuamente son de manera distinta [ἄλλοτ᾽ ἄλλως] y nunca se mantienen en sí mismas son compuestas [ξύνθετα].
>
> —A mí así me lo parece.
>
> —Vayamos entonces al punto al que habíamos llegado en la argumentación precedente. La realidad misma [αὐτὴ ἡ οὐσία][91] de cu-

[88] Significativamente, 'aspecto' está etimológicamente emparentado con el equivalente latino de εἶδος (*species*).

[89] Cf. *Fedón*, 74a-b.

[90] El verbo ἔχειν debería traducirse mejor por 'estar', aunque aquí el contexto de la versión española lo impide. En cualquier caso, no hay que entender 'se mantiene' en sentido temporal o de duración.

[91] También podría traducirse por «esencia», en el sentido de «aquello que propiamente es».

> yo ser [εἶναι] damos razón [λόγον][92] preguntando y respondiendo[93], ¿se mantiene siempre de manera idéntica en sí misma o es continuamente de manera distinta? Lo igual mismo, lo bello mismo, aquello mismo que cada cosa es [αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι], lo que es [τὸ ὄν], ¿acaso admiten alguna vez cualquier tipo de cambio? ¿O bien lo que cada uno de ellos es, siendo él mismo en sí mismo de una forma única, se mantiene siempre de manera idéntica en sí mismo y nunca admite en ningún aspecto ni de ninguna manera ninguna alteración?»[94]

¿Hay que ver aquí otra cosa que un desarrollo de la noción de identidad no entendida como propiedad meramente lógica, sino real? Es, en cualquier caso, un útil expediente para ilustrar esa noción a interlocutores no habituados a pensar en términos sin referencia directa a la experiencia sensible[95].

La mayor parte de la crítica actual entiende esas expresiones, unidas a aquéllas en que Platón pone en boca de Sócrates la atribución de las propiedades expresadas por la forma a la forma misma[96], más la aceptación por Sócrates de las premisas establecidas por Parménides en las diversas formulaciones del TH, como prueba de que Platón concibe las formas como *autopredicables* en el sentido estricto de *predicación*, que en su versión extensional se definiría como «afirmación de pertenencia del sujeto a la clase de las cosas designadas por el predicado». Con lo que tendríamos en el εἶδος, según esa crítica hoy mayoritaria, la paradójica combinación de *unidad transcendental*, que

[92] También podría traducirse por «definición».

[93] Es decir, aplicando el método dialéctico.

[94] *Fedón*, 78c-d. Obsérvese la redundancia, a todas luces intencionada, de expresiones negativas en relación con el cambio de las formas.

[95] Sin olvidar tampoco que el texto recién citado prepara el terreno para una prueba de la inmortalidad del alma basada precisamente en la mutua exclusión de las propiedades definitorias del alma y las propiedades definitorias de la mortalidad.

[96] De lo que encontramos ejemplos, sobre todo, en los diálogos de juventud (véanse, al respecto, los primeros capítulos de J. Malcolm, *op. cit.*).

permite su universal aplicación (o, mejor, universal presencia) en la pluralidad de los casos singulares, y *unidad numérica*, que lo sitúa *al lado de* los singulares como un caso más —aunque privilegiado (*paradigmático*)— del modo de ser correspondiente. En esa combinación toma pie, con toda justicia, el Parménides del diálogo homónimo para construir el TH y refutar al joven Sócrates. ¿Pero refuta al viejo Platón? Veámoslo a la par que concluimos el capítulo.

## 5. Conclusión

Reuniendo todas las espigas textuales y críticas esparcidas a lo largo de las secciones precedentes podemos formar una modesta gavilla de conclusiones acerca de la teoría platónica de las formas que acaso contribuya a arrojar nueva luz sobre algo que —me atrevo a sostener— constituye *el* tema capital de la filosofía de todos los tiempos, tema que unifica, al modo de la propia forma platónica, la aparentemente infinita multiplicidad de problemas que se ha planteado la reflexión filosófica a lo largo de veinticinco siglos.

Lo primero que hay que decir es que esos múltiples problemas carecen de solución en la medida en que carezca de ella el problema planteado por la atribución de un *estatuto ontológico determinado* a las *entidades formales* o —recogiendo los ecos de la polémica medieval— *universales*.

Pues bien, esa solución no existe. O no existe, al menos, en forma de tesis positiva. Lo único que podemos decir de las llamadas formas es que no hay que confundirlas con esto o con aquello. Que su realidad no es ninguna de las realidades «conocidas». Que la única manera como podemos responder al dilema planteado por el título del presente capítulo es construyendo una proposición que tiene todos los visos de un simple juego de palabras: *la realidad propia de las formas consiste en su propiedad de ser formas de la realidad*. Ante esta fórmula, que sin duda satisfará por igual a realistas y nominalistas, aquéllos podrán añadir —suponemos que con entusiasmo— que las formas son *superreales*; los segundos se verán legitimados para espe-

tar —no sin un deje de masoquismo— que las formas son *subreales* (descalificando, de paso, la tesis contraria como *surreal*). Y ninguno de ambos bandos tendrá razón, precisamente porque cada uno de ellos se niega a reconocer la paradoja de que *los dos tienen razón*.

La clave del problema está, creemos, en la inaprensible noción de *ser*. Es sintomático, en efecto, que sea Parménides —el primer humano conocido que se fijó en la descomunal fuerza semántica de ese verbo casi desprovisto de significado propio— el personaje elegido por Platón para refutar, no su propia teoría de las formas (creemos) sino la ingenua versión de la misma que seguramente sustentaban algunos de sus discípulos y que viene a ser, más o menos, la misma que todavía hoy le atribuyen al maestro de Atenas el 90% de los profesores de filosofía y el 99% de sus alumnos y de los lectores de los diálogos en general. A saber: una teoría según la cual *a)* lo que las cosas son, *b)* al no reducirse a lo que cada una de ellas es, *c)* ha de ser algo al margen de y *junto a* todas ellas.

Es obvio que la teoría platónica no puede prescindir de *a* y *b*, es decir, de la propia noción de forma como esencia y de su autonomía ontológica —no sólo lógica o semántica— respecto de las cosas constituidas por ella. Pero sí puede —y debe, si quiere eludir el TH— prescindir de *c*.

En efecto, la trampa que el viejo Parménides tiende al joven e inexperto Sócrates en las diferentes versiones del TH consiste en la introducción de sendas variantes de *c*:

> «Si con tu alma *las miras a todas del mismo modo*»[97].

Es decir, en considerar la forma (en este caso, la *grandeza*) como un miembro más del conjunto por ella definido (las *cosas grandes*). Aceptada ésta junto con todas las demás premisas, la refutación se sigue irremediablemente. Sin ella, no hay refutación alguna.

[97] ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς (*Parm.*, 132a).

«*Si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa*»[98].

Es decir, en considerar la forma (en este caso, cualquier forma en general) como guardando una relación (en este caso, de semejanza) *simétrica* con las cosas que de ella participan. Aceptada la simetría de la relación forma–cosas, el TH destruye sin remisión la teoría. El mantenimiento de la asimetría mantiene aquélla incólume.

Pero ¿qué podemos decir de las formas si prescindimos de *c*? Nada más de lo que ya hemos dicho con *a* y *b*: considerar la forma *misma en sí misma* como *causa* de que las cosas sean lo que son. Es decir, podemos usar la forma como predicado de las cosas y como predicado (tautológico) de sí misma. En el primer caso asignaremos al verbo 'ser' su función habitual de nexo atributivo; en el segundo lo usaremos como signo de identidad. Pero nunca podremos usar la forma como *sujeto de otro predicado que no sea él mismo formal*. Porque *la forma es la expresión del ser y del ser no se puede predicar nada distinto de él*. Ésta es la inmarcesible lección que Platón aprendió de Parménides, con cuyo imaginario concurso ataca en el diálogo homónimo a quienes ignoran esa fundamental verdad.

La autopredicación de la forma *universal* (es decir, la forma en tanto que *formal*) es, como hemos adelantado en varios pasajes de este capítulo, el nudo problemático de la teoría. Y es cierto que Platón elude desatarlo explícitamente, refugiándose en la ambigüedad morfosintáctica y semántica de los adjetivos griegos, que tan fácil sustantivación admiten sin que, a la vez, quede clara la *substantivación* o no de su significado[99]. Así, por ejemplo, al identificar *lo bello mismo*

[98] ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται (*ibíd.*, 133a).

[99] Recurro aquí, como en otros lugares (véase: CANDEL, M., *Las categorías del discurso en Aristóteles*, tesis doctoral, Barcelona, Facultad de Filosofía de la UB, 1976, inédito), al contraste entre la variante etimológica (v.g.: 'substantivo') y la forma moderna fonéticamente aligerada (v.g.: 'sustantivo') de los términos relacionados con 'substancia' para distinguir las propiedades morfosintácticas características de los nombres de sus propiedades semánticas, entre las que puede haber o no correspondencia: no todo *sus-*

(αὐτὸ τὸ καλόν) con *lo que es bello* (ὃ ἔστι καλόν)[100] podemos dudar de si está entendiendo el primer καλόν —que formalmente es sustantivo— como *substantivo* y el segundo καλόν —que formalmente puede ser ambas cosas[101]— como adjetivo o de cualquiera de las otras tres maneras semánticamente posibles (sujeto substantivo – predicado substantivo; sujeto adjetivo – predicado adjetivo; sujeto adjetivo – predicado substantivo).

Quienes atribuyen a Platón una autopredicación que hace de toda forma *F* un individuo más (todo lo «especial» que se quiera) dentro de la clase de los *F* optan sin duda por la primera variante: sujeto *substantivo* y predicado adjetivo (que es, por supuesto, la variante más corriente)[102]. Parecen tener a su favor el sentido común lingüístico y creen así absolver a Platón del imperdonable delito de confundir la función adjetiva con la función substantiva en la semántica de los nombres. Con lo cual absuelven a Platón de una nadería semántica para condenarlo a la mayor de las aberraciones lógicas (y, en consecuencia, metafísicas): la de individualizar o *singularizar* los *universales*. Eso por no mencionar que la hipótesis de que Platón no pueda entender el esquema autopredicativo como sujeto substantivo – predicado substantivo queda invalidada, al menos, por el ejemplo del TC,

---

*tantivo* formalmente tal designa una *substancia*, ni toda *substancia* propiamente tal se hace designar por un *sustantivo*.

[100] *Simposio*, 211c.

[101] En efecto, la ausencia de artículo, cuya presencia implica automáticamente sustantivación (aunque no necesariamente *substantivación*) no es aquí significativa, pues el atributo o predicado nominal no suele llevarlo nunca, aunque se trate de un sustantivo morfológicamente tal, como veremos inmediatamente.

[102] G. Fine, que también se cuenta en este grupo mayoritario, distingue entre una «autopredicación en sentido estricto» y una «autopredicación en sentido lato», interpretando esta segunda también como predicación substantivo–adjetivo (o como pertenencia de la forma *F* a la clase de los *F*), pero añadiendo que la segunda «admite más maneras de ser *F*, o de estar incluido en la clase de los *F*, que la autopredicación en sentido estricto». Se inclina a pensar que la autopredicación en sentido lato es la que conviene mejor a las formas platónicas (*op. cit.*, pp. 62-63).

donde aparece la fórmula ὃ ἔστιν κλίνη, «lo que es (la) cama», donde no cabe dudar de que el término κλίνη sea sustantivo y su significado, *substantivo* (por más que carezca de artículo dada su función de predicado[103]).

Así, pues, para dar, de las interpretaciones que admiten los textos, aquélla que más justicia hace a la universalmente reconocida talla intelectual de Platón (reconocida incluso por quienes le atribuyen incoherencia en este punto), no veo otra salida que alinearme con las ya clásicas posiciones de Cherniss[104] y Allen[105], por ejemplo, e interpretar la autopredicación de las formas como enunciados de identidad que excluyen del sujeto todo lo que no sea constitutivo de su definición y, por ende, de su esencia[106].

Porque la fórmula ὃ ἔστιν (...), tal como hemos señalado más arriba, no es sino un esquema proposicional genérico aplicable a toda *definición*. Y, como es bien sabido, entre predicado *definiens* y sujeto *definiendum* no cabe más relación que la de *identidad*. Lo que ocurre (y aquí reside la quintaesencia del asunto) es que Platón no ve en ello una simple tautología, pues no parece entender el εἶδος como el *contenido* de un conocimiento *a priori*, sino como la *forma* de un conocimiento *a posteriori*: algo así como un esquematismo «protokantiano», pero no *a parte subiecti*, sino *a parte obiecti*, pues el «esquema» eidético[107] no

[103] Cf. nota 101 supra.

[104] CHERNISS, H.F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944 (repr.: Nueva York, Russell & Russell, 1962), pág. 298.

[105] ALLEN, R.E., «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», en: ID. (comp.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp.143-164.

[106] En rigor, podría admitirse también una predicación propiamente dicha, pero sólo en el caso de que el predicado designara formas más genéricas que la forma sujeto, que incluyeran ésta en su extensión a la vez que ella las incluye en su comprensión o definición.

[107] Estamos diciendo con esto que hay que tomarse en serio el significado del término εἶδος: «aspecto exterior», «forma», «contorno», por oposición a «contenido». Es decir,

reside en el intelecto, sino en lo inteligible como tal (con todos los problemas de asignación de estatuto ontológico que lo «inteligible como tal» plantea).

En todo caso, parece claro para Platón que sólo a partir de la experiencia sensible «descubrimos» (o, según la alegoría que le es tan cara, «recordamos») la esencia inteligible de las cosas:

> «—Examina ya si esto es de este modo. Decimos que hay algo igual. No digo un madero igual a otro madero ni una piedra igual a otra piedra ni ninguna cosa de esa clase, sino algo distinto respecto de todas esas cosas, lo igual mismo [αὐτὸ τὸ ἴσον]; ¿diremos que eso es algo o nada?
>
> —Diremos, ¡por Zeus!, de manera tajante [que es algo].
>
> —¿Sabemos además lo que es?
>
> —Desde luego que sí.
>
> —¿De dónde hemos obtenido su conocimiento? ¿Acaso no de las cosas de las que ahora mismo hablábamos y, tras ver maderos o piedras o algunas otras cosas iguales, a partir de ellas hemos captado [ἐνενοήσαμεν] aquello [lo igual mismo], aun siendo distinto de ellas [ἕτερον ὂν τούτων]?»[108]

En definitiva, la identidad de la forma es la otra cara de la diversidad de las cosas que de ella participan, así como la pluralidad de éstas sólo es perceptible gracias a la intelección de la unidad de aquélla.

La relación entre la forma y sus participantes no es, pues, substancialmente distinta de la establecida por Aristóteles en su teoría hilemórfica. También Platón reconoce —con un término, *participación*, que Aristóteles considera ambiguo pero que ciertamente no lo es

---

no hay que ver una mera casualidad en el hecho de que los equivalentes de ese término en todas las lenguas de estirpe indoeuropea hayan terminado significando algo así como un esquema general, vacío, susceptible de rellenarse con diversos contenidos particulares

[108] *Fedón*, 74a-b.

más que las fórmulas que él mismo emplea— la *presencia* de la forma *en* las cosas sin *dividirse* (sino, más bien, *multiplicarse*) en ellas. Está claro que es así en el *Timeo*, cuando explica la constitución del mundo mediante la «recepción» de las formas por el «receptáculo» (ὑποδοχή) o el espacio (χώρα)[109], o en el *Fedón*, cuando, en un pasaje que recuerda casi literalmente la discusión del tema por Aristóteles en el libro I de la *Física*, sostiene que no son los contrarios en sí mismos (las *formas* contrarias) quienes se dan y se quitan mutuamente el ser, sino las cosas (πράγματα) que los acogen (δεχόμενα)[110].

La individualización de las formas que el TH del *Parménides* refuta se sustenta, en último término, en la pregnancia semántica (que no, propiamente, polisemia) del verbo griego εἶναι, y particularmente en su doble función como nexo predicativo y como signo de identidad[111]. Todo ello complicado por el hecho de que εἶναι, a diferencia de sus (aproximados) equivalentes en las lenguas indoeuropeas modernas, admite también una interpretación *existencial*. O, mejor dicho, la comporta siempre, pero en un sentido atenuado, mucho menos vinculado a la asignación de una ubicación espacio-temporal que nuestro verbo 'existir'. Hablar, por tanto, de la «existencia de las formas» es un modo de expresión escasamente riguroso que induce a la clásica interpretación individualizadora de las εἴδη platónicas iniciada, al parecer, por sus discípulos directos y consagrada —para criticarla— por Aristóteles. Las formas platónicas *no existen*, simplemente *son*. Quizá no otra cosa quepa entender en relación con el ser del alma «inmortal», cuya «inmortalidad» no parece tener más

[109] *Timeo*, 48-53.

[110] *Fedón*, 102b-105b.

[111] La moderna distinción de estos diferentes usos o sentidos del verbo 'ser' se debe sobre todo a Frege y Russell (cf. el capítulo VIII infra).

fundamento, según el *Fedón*, que la incompatibilidad de la forma *vida*, atributo propio del alma, con la forma *muerte*[112].

Puede uno muy bien preguntarse, llevado por el positivismo dominante bajo diversas etiquetas en el pensamiento contemporáneo, qué tipo de «realidad» no meramente mental pueda tener algo que simplemente *es* y *no existe*. Ahí está precisamente el fondo (insondable) de la tesis platónica. Tesis que muy pocos filósofos han sabido asimilar con toda su crudeza para incorporarla a su propio sistema filosófico. Uno de los que aún consiguió hacerlo en tiempos relativamente recientes (hace un siglo, más o menos) fue el británico Francis Herbert Bradley, cuyas ideas sirvieron en gran medida de acicate (aunque sólo fuera para rechazarlas) a Russell y Moore, entre otros. Dice, por ejemplo, Bradley a partir de la estructura del juicio:

> «En el juicio, una idea se predica de una realidad. Ahora bien, ante todo, lo que se predica no es una imagen mental. No es un hecho dentro de mi cabeza que el juicio pretenda vincular a otro hecho fuera de ella. El predicado es un mero "qué" [*what*], un mero rasgo de contenido que sirve para añadir alguna calificación al "esto" [*that*] del juicio. Ese predicado queda divorciado de su existencia psíquica en mi cabeza y se usa sin ninguna referencia a su estar en ella. (...) El predicado es un contenido que se ha desprendido de su propia existencia inmediata y se usa en completo divorcio de esa unidad primera [la unidad de sujeto y predicado en la realidad]. Y, repito, como predicado, se aplica sin tener en cuenta su propio ser abstracto presente en mi cabeza. Si no fuera así, no habría juicio, pues no habría tenido lugar distinción ni predicación alguna. Pero de nuevo, si ello es así, entonces descubrimos aquí, una vez más, una *idea*.»
>
> «El contenido que se aplica a la realidad no tiene, en tanto que aplicado, ninguna existencia auténtica. Es un adjetivo divorciado de su "esto"... Así, la verdad pertenece a la existencia, pero como tal no

[112] *Fedón*, 105d. Esto abre, naturalmente, la puerta a una concepción de la inmortalidad del alma no como «personal» o «individual» (del mismo modo que las formas no pueden ser individuales), no como «existencia» concretamente localizada y temporalmente interminable, sino como eterno «ser» sin aquí ni ahora.

> existe. Es un carácter que la realidad ciertamente posee, pero un carácter que, en tanto que verdad e *ideal*, se ha desprendido de la existencia»[113].

En cualquier caso, la imposibilidad de usar con sentido el verbo 'ser' a secas en nuestras lenguas modernas —fuera de la estricta jerga filosófica— no debe llevarnos a recaer en la ingenuidad de los «partidarios de las formas» ni en la maliciosa crítica del discípulo de Estagira. Al fin y al cabo, *ser* es fenomenológicamente mucho menos (en el fondo, nada) pero ontológicamente mucho más (en el fondo, todo) que *existir*.

[113] BRADLEY, F.H., *Appearence and Reality*, Oxford, Clarendon, 1930(9ª) (primera edición: 1893), pp. 144-145, 147 (traducción propia; las expresiones entre corchetes y las cursivas son también nuestras).

# VI. NATURALEZA Y RAZÓN

## 1. Filosofía y perspectiva histórica

La historia de la filosofía, como cualquier otra disciplina de enfoque diacrónico, no puede dar razón suficiente de ninguna de sus partes sin darla del conjunto. Pero no en el sentido trivial de que no podemos entender el presente sin remontarnos a sus raíces en el pasado, sino en el de que todo lo que se ha dicho a lo largo de ella carece de sentido sin referencia a los interlocutores a los que iba dirigido: y éstos son tanto los predecesores como los sucesores de cada uno de los filósofos o sujetos de ideas filosóficas. En otras palabras: no se puede entender a Platón sin conocer a los pitagóricos y a Parménides, pero tampoco sin penetrar en el pensamiento de Aristóteles, discípulo inmediato, y en el de «discípulos» tan indirectos como Descartes o Spinoza, Kant o Hegel. Esto por lo que respecta a la coherencia interna del discurso filosófico históricamente considerado.

Pero otro tanto cabe decir de la coherencia externa, es decir, de la referencia «material» de las ideas filosóficas, su condicionamiento por la realidad del tiempo en que fueron formuladas y la de épocas anteriores, así como su influencia en la posteridad (a través, por ejemplo, del desarrollo científico y técnico o de las transformaciones de los valores éticos y políticos).

Y ocurre así porque la historia, tanto de las cosas como, más aún, de las ideas acerca de las cosas, es un tejido inconsútil en el que no resulta posible tirar de un hilo sin llevárselo todo tras él. Peor —o mejor— todavía: nada en ella es para siempre lo que fue; constante-

mente se modifica la posición del pasado a medida que nuevos presentes se le incorporan.

Tal como veremos en el capítulo VIII a propósito de una serie de cuestiones de lógica y metafísica, este enfoque histórico totalizador es particularmente necesario con Aristóteles, víctima señera de las concepciones ahistóricas del saber (ante todo de las diversas escolásticas medievales, tanto musulmanas como cristianas), que en el siglo XVII de nuestra Era habían hecho de él un fósil filosófico, fácil blanco de los ataques de Galileo, Bacon o Descartes. Sólo la conciencia del lugar preciso que ocupan sus doctrinas en el sistema dinámico de la historia de las ideas puede hacerle justicia y, de paso, ayudar a entender otros bloques de pensamiento filosófico que le antecedieron y le sucedieron, hasta llegar a nuestros días.

Si nos centramos ahora en la filosofía natural (elección más que justificada, como veremos más adelante) para aplicar este criterio hermenéutico a Aristóteles, convendrá, al final de esta exposición, situar la física aristotélica en relación con un hito precedente y otro consecuente con los que ostente a la vez un grado de homogeneidad que garantice puntos de referencia comunes y un grado de heterogeneidad que sirva para realzar las diferencias.

El hito precedente que proponemos es doble: los fisiólogos jonios, por un lado, y Platón, por otro. Y como consecuente, el primer y más representativo hito de la ciencia moderna a partir del siglo XVII: Galileo.

## 2. Entre lógica y metafísica

¿Por qué proponemos la filosofía natural como centro de nuestra interpretación de Aristóteles? ¿No es su mérito principal el haber creado la lógica y la metafísica? Como respuesta a esas dos preguntas puede valer algo que el propio Aristóteles dice al comienzo del libro II de la Metafísica:

> «La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza»[1].

Conocer la verdad es, pues, por antonomasia, conocer la naturaleza. Naturaleza (reino de los cuatro elementos, mundo de los seres sujetos a cambio, de las entidades compuestas de materia) que sería en todo caso, de no existir entidades divinas, el objeto de la ciencia suprema. A ella se reduciría la metafísica si no fuera por la existencia, en los confines del mundo supralunar, de entidades inmateriales, que constituyen el objeto de la teología[2]. Pero incluso esta ciencia de lo divino es tributaria de la ciencia de la naturaleza, cuyo dinamismo, síntesis paradójica de reposo y movimiento, suministra el paradigma de la entidad, esencia o substancia (οὐσία), que a su vez concentra el sentido más genuino del concepto clave de la filosofía posparmenídea: el concepto de *lo que es* (τὸ ὄν), el ser[3].

En cuanto a la lógica, basta leer los *Analíticos* para convencerse de que:

*a)* El objetivo primordial de la *dialéctica* (que es como habría que llamar la lógica aristotélica si nos atuviéramos a su propio léxico) es obtener un método de universal validez para resolver los problemas que pueden plantearse en materia de filosofía natural (o de ética), concretamente a la hora de interpretar los datos que la observación directa o indirecta (a

[1] *Metafísica* α 1, 993a30-b2 (traducción de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970).

[2] *Ibíd.* E 1, 1026a27-32.

[3] Véase, en esta misma o parecida línea: TORREVEJANO, M., «Teología y ciencia "universal y primera" en Aristóteles», en: ÁLVAREZ GÓMEZ, A. - MARTÍNEZ CASTRO, R. (comps.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 203-226. V.g.: «Si esto es así, estaríamos ante un proyecto metafísico que es onto-físico-teología. El movimiento podrá estudiarse como el carácter de una determinada clase de entidades, pero la pregunta ontológica avista la *physis* en el horizonte del movimiento, horizonte que remite al *Theós*» (*ibíd.*, pág. 223).

través del testimonio de observadores ajenos con autoridad suficiente) suministra acerca del mundo (o de nuestras costumbres y sus motivaciones).

*b)* El criterio último de validez de los esquemas lógicos (las figuras silogísticas, por ejemplo) no es otro que la comprobación de la existencia de seres que cumplan las condiciones atribuidas por los predicados a los sujetos de que se trate: sólo a partir de esa existencia comprobada (no de una mera hipótesis, como hace la lógica moderna) considera posible Aristóteles hacer inferencias válidas acerca de su esencia y propiedades o acerca de la existencia de otros casos concretos inferibles a partir de los primeros[4].

En definitiva, pues, el Aristóteles teórico (al margen del filósofo práctico sistematizador de la ética antigua) es ante todo un físico que trata de fundamentar su descripción del mundo mediante el recurso, por un lado, a una explicación cosmológica culminada en una teología, y mediante un método analítico, por otro lado, que permita ordenar las observaciones y hacer a partir de ellas inferencias que ahorren, por un lado, la necesidad de una observación incesante y permitan, por otro, dar fundamento necesario (científico) a la contingencia empírica.

## 3. Naturaleza de los universales

Ahora bien, ¿cómo justifica Aristóteles el que se pueda hablar con coherencia y sentar proposiciones de validez general y constante acerca de fenómenos de por sí singulares y evanescentes como los del mundo natural, centro de nuestra existencia y fuente primaria de todos nuestros conocimientos? Pues, en efecto, topamos aquí con el recurrente problema epistemológico (y ontológico) conocido tradicionalmente como «cuestión de los universales». Problema —como

[4] Cf. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon) II*, Madrid, Gredos, 1988, introducciones y notas.

veíamos más arriba en el capítulo V— que sigue irresuelto desde que lo planteara Platón y que compendia en sí mismo todas las demás cuestiones filosóficas; con lo que estamos reconociendo, de paso, que la naturaleza de la reflexión filosófica es intrínsecamente aporética, en el sentido dado por Aristóteles, con la ratificación de Kant, al término 'aporía': resultado de una «igualdad» (igual valor probatorio) de razonamientos contrarios[5]. Desde Platón y sus distintas formulaciones de la «teoría de las ideas o formas» hasta Kuhn y su concepto de «paradigma», pasando por Locke, Hume, Kant, Hegel y Husserl, la filosofía no ha sido, en ética como en física o en lógica, nada más que la pugna, precisamente, por dar razón general, y no meramente particular, de su propia manera de dar razón de lo particular a través de lo general.

Con frecuencia —y probablemente a causa del prestigio de la interpretación averroísta, asumida en este punto con leves retoques por Tomás de Aquino— se ha presentado a Aristóteles como un racionalista *avant la lettre* para el que las esencias de los entes serían objeto de una facultad intelectual especial y separada del resto, llamada por la tradición aristotélica νοῦς ποιητικός, *intelecto agente* o *activo*, contrapuesto al νοῦς παθητικός, intelecto *paciente* o *pasivo*[6]. En la Edad Moderna fue Descartes el primero en expresar con toda crudeza en su filosofía dualista las consecuencias de esta interpretación de la gnoseología aristotélica, al contraponer de manera irreconciliable espíritu y materia, *res cogitans* y *res extensa*. Interpretación, por otra parte, que daba al traste con el núcleo fundamental de las ideas de Aristóteles al respecto, expuestas a lo largo de la mayor parte del tratado *Acerca del alma* y también en un importantísimo capítulo de

[5] "De manera semejante, también, la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la incertidumbre [ἀπορία]: pues cuando, razonando en ambos sentidos [es decir, en pro y en contra], nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos sobre qué haremos.» (ARISTÓTELES, *Tópicos* VI 6, 145b17-20.)

[6] Cf., sobre todo, *Acerca del alma* III 5, 430a10-25.

los *Analíticos segundos*, el 19 del libro II, con el que concluye precisamente la obra. En estos textos el Estagirita parece abonar una teoría empirista, casi lockiana, del conocimiento, por la que sería la acumulación de sensaciones particulares la que daría lugar a la noción universal. ¿Qué hay de verdad en todo ello?

Es sorprendentemente en la Física donde encontramos una respuesta, siquiera indirecta, que permite hasta cierto punto zafarse del dilema irresoluble en que esta cuestión se ha ido convirtiendo a través de la controversia secular entre empirismo y racionalismo. Dice Aristóteles:

> «Es preciso proceder de este modo: pasar de las cosas menos claras por naturaleza pero más claras para nosotros a las más claras y conocidas por naturaleza. Ahora bien, para nosotros son evidentes y claras las cosas de una complejidad mayor; posteriormente, a partir de ellas, al analizarlas, llegan a resultar conocidos los elementos y los principios. Por ello es preciso partir de los universales para llegar a los singulares. Pues el todo es más conocido con arreglo a la sensación, y lo universal es un cierto todo: en efecto, lo universal comprende muchas cosas como sus partes.»[7]

Parece, pues, que Aristóteles contradice aquí su propio planteamiento «inductivista» de los *Analíticos segundos*, donde dice:

> «Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio.»[8]

Las sucesivas sensaciones semejantes, como otros tantos soldados inicialmente dispersos, se van agrupando, según esta descripción del proceso de *inducción* (ἐπαγωγή), hasta constituir una formación ordenada (el *universal*, καθόλου). El pasaje es paralelo de este otro:

[7] *Física* I 1, 184a19-26, traducción propia.

[8] *Anal. seg.* II 19, 100a10-13, ed. Gredos.

> «Es preciso investigar en primer lugar, considerando las cosas semejantes e indiferenciadas[9], qué tienen todas ellas de idéntico; a continuación hay que considerar a su vez otras distintas que están en el mismo género que aquéllas y son idénticas entre sí en especie pero distintas de aquellas otras. Cuando en éstas se establece qué tienen todas de idéntico, y de igual manera se hace en las otras, hay que observar, a su vez, si hay algo idéntico en las cosas así consideradas, hasta llegar a un único enunciado: pues éste será la definición de la cosa. En cambio, si no se llega a uno solo, sino a dos o más, está claro que no es posible que lo investigado sea una cosa única, sino varias. Digo, por ejemplo, que, si investigamos qué es el orgullo, habrá que observar, en algunos orgullosos que conocemos, qué tienen en común todos ellos en cuanto tales. V.g.: si es orgulloso Alcibíades, o Aquiles y Ayax, ¿qué tienen todos en común? El no soportar ser injuriados: en efecto, por eso el primero hizo la guerra, el segundo se encolerizó y el tercero se mató. A su vez, en otros casos, como Lisandro o Sócrates: si tienen en común el ser indiferentes a la buena y la mala fortuna, tomando esas dos cosas, miro qué tienen en común la imperturbabilidad ante las variaciones de la fortuna y la impaciencia ante las afrentas. Si no tienen nada en común, habrá dos especies de orgullo.»[10]

La base psicológica de esta capacidad para generar esquemas de validez transtemporal y transespacial la expone Aristóteles en numerosos pasajes esparcidos por todas sus obras (desde la *Metafísica* hasta el tratado *Acerca del alma*). Por seguir con los *Analíticos segundos*, y más concretamente con su célebre capítulo final, citemos un paso

[9] Es decir, las concepciones provisionales y confusas de algo, todavía no analizadas y, por consiguiente, carentes de atributos o «diferencias» que den pie a identificarlas como miembros de un género o especie determinados.

[10] *Ibíd.* II 13, 97b7-25. Obviamente, no se hace referencia aquí al proceso de formación «primigenia» de los universales, sino a una especie de inducción de segundo grado, cuyos elementos de partida no son propiamente sensaciones «brutas», sino conceptos confusos ligados a sensaciones parcialmente elaboradas. Pero el paralelismo es total, como parece confirmar la referencia hecha por el propio Aristóteles a este pasaje en el anteriormente citado de II 19, donde sí se habla claramente de la génesis inicial de los universales a partir de la sensación (ver nota 8 supra).

de extrema claridad, en que la aparente prioridad del mecanismo inductivo queda inequívocamente expuesta:

> «Estando el sentido en todos, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquéllos en los que esta persistencia no se produce... no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquéllos en los que se da aquella persistencia tienen aún, después de sentir, la sensación en el alma. Y al sobrevenir muchas sensaciones de ese tipo, surge ya una distinción (διαφορά), de modo que en algunos surge un concepto (λόγος) a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no. Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, como lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, surge el principio del arte y de la ciencia».[11]

Ahora bien, esa caracterización cuasi platónica que al final del párrafo se hace del universal proyecta una cierta sombra de duda sobre la verosimilitud de una interpretación empirista estricta del proceso de su formación. La impresión se confirma inmediatamente cuando, a continuación de la metáfora del reagrupamiento de los soldados en desbandada, escribe el fundador de la lógica:

> «En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas[12], *se da por primera vez lo universal en el alma* (pues, *aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal*, v.g.: de *hombre*, [énfasis nuestro] pero no del *hombre Calias*); entre éstos se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detienen los indivisibles y los universales (...) Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación (ἐπαγωγή), pues así es como la sensación produce lo universal.»[13]

---

[11] *Ibíd.*, II 19, 99b35 - 100a8.

[12] El paralelismo verbal con los párrafos antes citados es evidente. Otro lugar paralelo, por lo que se refiere a la metáfora del «detenerse» o «remansarse» de las sensaciones en el alma, es *Sobre la interpretación* 3, 16b20-21.

[13] *Ibíd.* II 19, 100a15-b5 (subrayados nuestros).

De todo esto se desprende una caracterización como concepto análogo, no unívoco, tanto de lo universal como de lo singular, según la cual el universal se da ya, de forma confusa, en la percepción inicial de lo singular (que en su primera aprehensión tampoco se percibe como tal singular). A partir de ahí, y merced a la experiencia (resultado de la ἐπαγωγή, o «inducción»), tanto la individualidad como la universalidad se decantan en la mente como los dos polos inseparables de toda noción real, a través del proceso de abstracción: del universal implícito en el individuo percibido (pero no percibido como tal individuo) se pasa al universal explícito en el individuo reconstruido explícitamente como intersección de nociones generales. En esta concepción, es claro que la «inducción» pierde su carácter anómalo, científicamente problemático: en efecto, ¿cómo una suma *finita* de percepciones puede generar un esquema de valor *infinito* (pues tal es el valor semántico del universal, apto para caracterizar un conjunto infinito de individuos, puesto que incluye no sólo los reales —en el sentido de *realmente percibidos*— que son limitados en número, sino también los potenciales, que no lo son)?

La inducción aristotélica deja, por consiguiente, de poder concebirse como un ascenso de lo singular a lo universal para exigir ser reconocida como un proceso de fijación y depuración de algo preexistente, proceso por el que lo universal, *dado desde el principio en la percepción de manera indistinta*, se verifica o *comprueba*[14] en los singulares procurando la caracterización de éstos como miembros de una clase homogénea y, a la vez, como elementos distintos y mutuamente irreductibles[15].

[14] De ahí que en nuestra traducción del *Organon* (Biblioteca Clásica Gredos, vols. 51 y 115) hayamos vertido el término ἐπαγωγή, no por el tradicional y etimológico calco latino, «inducción», sino por el semánticamente más fiel «comprobación».

[15] Como indica el propio lenguaje con que se describe el llamado proceso de inducción, la génesis del universal es fruto de la «repetición» de impresiones «semejantes». Ahora bien, la composición, suma o intersección a partir de elementos «semejantes repetidos» presupone un *criterio previo de selección* que permita agrupar los que son realmente

Cabe concluir de todo ello que Aristóteles tiene una concepción de los universales que no admite el encasillamiento ni como nominalismo ni como realismo (en el sentido de *formas subsistentes* que la tradición —injustamente, como vimos en el capítulo V— ha llamado «platónico»), ni como empirismo, ni como innatismo o apriorismo racionalista. ¿Cuál es, pues, su concepción? Si algún paralelo histórico puede buscársele, no dudo en situar éste —como ya hacíamos en el capítulo V a propósito del εἶδος platónico— en la concepción kantiana de los llamados juicios sintéticos a priori, con la salvedad importante, por supuesto, de que el punto de partida de Aristóteles no es el sujeto del conocimiento, como para Kant, sino el objeto conocido, en cuya estructura se articulan dos dimensiones, una que lo abre a la espacio-temporalidad de lo disperso e irrepetible y otra que lo cierra sobre sí mismo en la unidad y totalidad de su esencia. Ahora bien, la articulación mutua de ambas dimensiones es tan íntima que esa esencia constituye a la vez, como *naturaleza* del objeto, el principio de su dinamismo, el cual, en los seres no estrictamente divinos, se cifra en el *movimiento*, es decir, justamente en la dispersión espacio-temporal[16].

## 4. El ente natural: todo unitario de materia y forma

Volvemos, pues, al principio: aquel conocimiento para el que nuestra mente está hecha, el saber *connatural* a ella, es, como veíamos al

---

semejantes, a la vez que reconocerlos cada vez que se repiten. Luego la génesis del universal como esquema globalizador supone la preexistencia de alguna pauta que es, ya en sí misma, un esquema globalizador. Se trata, en definitiva, del mismo problema planteado por el *Menón* platónico con su noción de «preconocimiento» como condición de posibilidad del conocimiento.

[16] Una prueba indirecta de que Aristóteles está más allá (o más acá, pero a nosotros nos permite situarnos más allá) de las clásicas dicotomías gnoseológicas de la filosofía de la Edad Moderna es el hecho evidente de que tanto empiristas como racionalistas se remiten a Aristóteles para recordar, los primeros, que «nada hay en el intelecto que previamente no haya estado en los sentidos» y para replicar, los segundos, que «toda enseñanza y todo aprendizaje se producen a partir de un conocimiento preexistente».

principio, el saber *de la naturaleza*. Pero —he ahí la paradoja— la naturaleza se nos presenta a la vez como:

*a)* la esfera de la mutación y dispersión del ser

*b)* lo definitorio y, en cuanto tal, intrínseco e invariable de cada entidad mudable y dispersa.

Aristóteles, que nunca —en contra de la tesis de Jaeger[17]— se contó entre los «amigos de las formas», o partidarios de la teoría de las «ideas» subsistentes, ni siquiera durante sus años de alumno de la Academia platónica[18], no podía buscar la solución de la paradoja por la vía del dualismo epistemológico (sensación e intelección como dos formas de conocimiento antagónicas) ni del dualismo ontológico (cosas singulares y formas universales como entidades dotadas de recíproca autonomía).

La solución apuntada, sin pasar de ser, como es «natural» (pues todo lo natural es de por sí, como hemos visto, paradójico), una mera profundización de la aporía sin salirse de sus términos, tiene la virtud de desterrar falsas ilusiones sobre la capacidad del entendimiento humano para remontarse a las alturas del conocimiento directo de la «realidad real», como parece haber esperado lograr Platón con su método dialéctico.

Parte el filósofo, como es habitual en toda su obra, del supuesto de que al hablar *decimos todo lo que sabemos*, aunque *no siempre sabemos todo lo que decimos*[19]. Planteamiento, pues, centrado en el análisis del lenguaje acerca del cambio, es decir, del dinamismo característico de los seres naturales por el que precisamente parecen éstos privados

[17] JAEGER, W., *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de José Gaos, Madrid, FCE, 1984.

[18] Ver, a este respecto: BERTI, E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, Cedam, 1977.

[19] Ver, para ilustración de este supuesto metodológico: WIELAND, W., *Die aristotelische Physik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

de todo rasgo fijo o —dicho en los propios términos en que se planteaba el problema en su tiempo— fenómeno en cuya virtud los seres parecen abolir su propio ser.

El enfoque de Aristóteles es, por otra parte, histórico (en ese sentido, puede decirse que Aristóteles es realmente el primer filósofo, pues es el primero en reconocer el carácter evolutivo de las ideas, su dialéctica en sentido pleno, *diacrónico*). Empieza, en el libro I de la *Física*, comentando y refutando la teoría eleática de la unicidad e inmutabilidad del ser (caps. 2 y 3), pasa luego a exponer y criticar las teorías de los que él mismo llama sin más «físicos», o verdaderos filósofos naturales (cuyos presupuestos o principios no niegan la realidad del cambio, como hacen los eleatas), prestando especial atención a Anaxágoras, pero mostrando preferencia por Empédocles, de quien elogia el haber partido de un número limitado y reducido de principios. Finalmente, y tomando pie en este último juicio, afirma:

> «Está claro, pues, que todos, de un modo u otro, hacen principios de los contrarios. Y ello con buen criterio: pues es preciso que los principios no consten recíprocamente unos de otros, ni tampoco de terceras cosas, y que todo conste de ellos; ahora bien, estas características se dan en los contrarios primordiales, ya que, por ser primordiales, no constan de otras cosas y, por ser contrarios, no constan recíprocamente unos de otros.»[20]

Pero Aristóteles no se contenta con este razonamiento general que, todo lo más, demuestra la *posibilidad* de que los contrarios (lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo lleno y lo vacío, lo definido y lo indefinido, etc., según el mayor o menor grado de abstracción alcanzado por los diversos «físicos») sean los principios explicativos del cambio y, por ende, de la realidad natural. Hace falta, además, demostrar la *necesidad* de que así sea. Para ello argumenta de este modo:

[20] *Física* I 5, 188a26-30.

> «Hay que admitir, ante todo, que ninguna de las cosas que existen es de naturaleza tal que pueda ejercer o padecer cualquier efecto bajo el influjo de cualquier otra cosa, ni convertirse en cualquier cosa a partir de una cosa cualquiera, a no ser que se entienda así por concomitancia[21]: pues ¿cómo surgiría lo blanco a partir de lo letrado, a no ser que lo letrado fuera concomitante de lo no blanco o de lo negro? En realidad lo blanco surge a partir de lo no blanco, y no de cualquier no blanco, sino de lo negro o de los diversos intermedios entre uno y otro (...) Y tampoco una cosa se disuelve de entrada en cualquier otra, v.g.: lo blanco no se disuelve en lo letrado, como no sea por concomitancia, sino en lo no blanco, y no en cualquier no blanco, sino en lo negro o en algo intermedio».[22]

La razón, pues, por la que los principios del cambio han de ser contrarios es, sencillamente, que cambiar consiste en dejar de ser lo que se era, lo cual implica identificar el nuevo estado, ante todo, con la negación del estado anterior. Cambiar es, como habían visto ya los eleatas, sin atreverse a asumir la aporía que ello entrañaba, dejar penetrar el no-ser en el corazón mismo del ser: no simple yuxtaposición de ser y no-ser, sino imbricación íntima de ambos, ser en tanto que no-ser y no-ser como forma específica de ser.

Ahora bien, esa mera aceptación de la aporía no es en absoluto su superación; reconocer sin más la contradicción como constitutiva del cambio no equivale a conocer la constitución del cambio bajo un concepto exento de contradicciones, sino más bien todo lo contrario. Como probará el propio Aristóteles en el libro IV de la *Metafísic*a, no podemos concebir los entes de forma contradictoria, como siendo y no siendo a la vez y bajo el mismo aspecto. Pues bien, en el caso que nos ocupa resulta obvio que entre el estado A y el estado B, negación el uno del otro, ningún vínculo real parece poder establecerse que dé continuidad al proceso y permita explicar cómo y por qué un ente pasa del primero al segundo sin postular un tercer

[21] κατὰ συμβεβηκός, «por accidente», según la terminología tradicional.

[22] *Ibíd.* I 5, 188a31-b6.

estado intermedio, para cuya conexión con los otros dos volvería a plantearse a su vez el mismo problema, y así ad infinitum.

> «En efecto, uno no sabría decir en virtud de qué constitución natural la densidad produciría la rareza o ésta daría lugar a aquélla. De manera semejante para cualquier otra contrariedad; pues la amistad no lleva consigo el odio ni crea nada a partir de él, como tampoco el odio a partir de ella, sino que ambos comportan un tercer elemento distinto. (...) Además encontraría uno graves dificultades con esto si no diera por supuesta una tercera naturaleza distinta de los contrarios: en efecto, no vemos que la entidad sea lo contrario de ninguno de los entes. Ahora bien, es preciso que el principio no se diga acerca de sujeto alguno. Pues entonces habría un principio del principio; en efecto, el sujeto[23] es un principio y parece ser anterior al atributo.»[24]

Es necesario, pues, un tercer elemento o principio que garantice la continuidad entre los contrarios que se suceden en el proceso de cambio, razón por la cual ese tercer elemento no puede ser a su vez contrario de ningún otro. Tal carácter de vínculo que anude las distintas fases de la mutación como elemento neutro no opuesto a ningún otro lo posee por excelencia la entidad o substancia[25], soporte permanente de cambiantes atributos y, en cuanto permanente, garantía de validez de los universales, que vienen así a convertirse en definiciones o nombres —según que se expliciten o no los rasgos o notas integrantes de su *comprensión*— de otras tantas entidades, expresiones, pues, de su esencia (tal es la razón de la ambigüedad insoslayable del término griego οὐσία, que los aristotélicos latinos se vieron obligados a verter alternativamente por *substantia*, «lo que subyace y subsiste a través del cambio», o por *essentia*, «lo que constituye el ser de una cosa»).

---

[23] ὑποκείμενον, literalmente: «subyacente».

[24] κατηγορούμενον (*ibíd.* I 6, 189a22-32).

[25] οὐσία.

Ahora bien, el análisis aristotélico no se queda en este plano que, de por sí, a duras penas se distinguiría del mundo de las formas «platónicas» (salvo en la mutua articulación de éstas), pues la substancia no es, desde este punto de vista, sino una forma estable distinta, aunque no contraria, de otras formas igualmente subsistentes, que ejerce a su vez de receptáculo de formas variables opuestas entre sí. Para Aristóteles hace falta explicar por qué precisamente la entidad, esencia o substancia, es indiferente a la oposición entre contrarios, pues como tal o cual forma definible, siendo perfectamente inteligible su constancia o persistencia frente al cambio, no lo es en absoluto que no pueda oponerse a otras formas en relaciones de mutua negación. ¿Acaso no es concebible, frente al *hombre* como entidad, el *no-hombre* como entidad contraria, ya se lo defina como «animal no dotado de discurso»[26], ya como «no-animal dotado de discurso», ya mediante cualquier otra combinación de negaciones de los rasgos esenciales del ser humano?

Por una parte está claro que esa oposición entre los aspectos puramente formales —las definiciones— de las entidades es perfectamente posible. Pero por otra parte parece inconcebible que una entidad surja de su opuesto en sentido no puramente formal, sino integral, como ente; pues entonces habría que decir que el ente se produce a partir del no-ente, de la nada absoluta. Ésa es la aporía de la que no pudieron zafarse los predecesores del Estagirita. Pero lo cierto es que, a todas luces, se producen en la naturaleza cambios que entrañan la *generación* de entidades nuevas y la *destrucción* de otras ya existentes. ¿Cuál puede ser el sujeto común a ambos «estados» opuestos, existencia e inexistencia, respectivamente, de una entidad?

> «Que también las entidades y todas las demás cosas que son absolutamente se generan a partir de un sujeto le resultará evidente a quien lo examine. (...) Así, pues, de lo dicho se desprende claramente que todo lo que se produce es siempre algo compuesto; está,

[26] ζῷον λόγον ἔχον, «animal dotado de discurso», es la definición habitual de 'hombre' en Aristóteles.

> por una parte, lo que se transforma y, por otra, aquello en lo que se transforma, y esto a su vez de dos maneras, como sujeto [supuesto][27] o como opuesto[28]. (...) Es evidente, pues, que, si hay causas y principios de las cosas que son por naturaleza, de los cuales tomados como realidades primarias constan y surgen no por concomitancia, sino cada uno en lo que es con arreglo a su entidad, todo se produce a partir del sujeto y de la forma. (...) Ahora bien, el sujeto es numéricamente uno, formalmente doble. Pues el hombre, el oro y, en general, la materia son numerables, pero sobre todo tal o cual individuo concreto, y a partir de él, no por simple concomitancia, se genera lo que se genera; la privación y la contrariedad, en cambio, son concomitantes [del sujeto]».[29]

Formulados, pues, a partir del cambio substancial, los tres principios explicativos de los entes naturales son, como sujeto, la *materia* (ὕλη) en sentido absoluto (llamada también por la tradición «materia primera») y, como estados opuestos, la *forma* (μορφή, εἶδος) o estado definido y la *privación* (στέρησις) o estado negativo respecto del anterior. En un cierto sentido, pues, el cambio se produce cuando se adquiere una forma de ser a partir del no-ser o se diluye la misma en el no-ser, pero entendido éste, no en sentido absoluto, como *nada*, sino en sentido relativo, como *privación de tal forma*:

> «También nosotros decimos, por nuestra parte, que nada se engendra a partir de lo que no es sin más, pero sí a partir de lo que no es, digamos, por concomitancia: en efecto, una cosa se engendra a partir de la privación, que es en sí misma algo que no es ni subsiste.»[30]

Así, pues, el análisis del lenguaje con que hablamos del cambio, incluso del substancial, de la generación y la destrucción supuestamente absolutas, revela que siempre nos vemos forzados a presu-

[27] ὑποκείμενον.

[28] ἀντικείμενον: es obvio y buscado el juego de palabras entre «lo que está *debajo*» y «lo que está *enfrente*» (o, con más propiedad, «*en lugar de*»), es decir, entre la base permanente y los contrarios que se excluyen y desplazan mutuamente.

[29] *Ibíd.* I 7, 190 b 1-27.

[30] *Ibíd.* I 7, 191b13-16.

poner un sujeto aun para el atributo negativo, sujeto que, como tal, no puede ser pura negación, pura inexistencia. Pero ese mismo análisis nos impide (y aquí rebrota una vez más la irreductible aporía) decir qué es, qué rasgos tiene el sujeto en sí, como algo formalmente —aunque no numérica o materialmente— distinto de sus atributos opuestos. Por eso no podemos hablar directamente de la materia absoluta, sino sólo por analogía con realidades que son ya en sí mismas entidades determinadas pero capaces de asumir el papel de materia respecto a entidades de segundo orden:

> «La naturaleza supuesta como sujeto es cognoscible por analogía: en efecto, así como el bronce es respecto a la estatua o la madera es respecto al lecho o la materia y lo informe son, antes de tomar forma, respecto a cualquiera de las otras cosas que tienen forma, así aquella naturaleza supuesta como sujeto es respecto a la entidad, al individuo determinado y a lo que es.»[31)]

Pero precisamente por su indeterminación y subordinación a cualquier forma, la materia absoluta es eterna, ingenerada e indestructible:

> «En efecto, si se generara, sería preciso que subyaciera algo anterior e inmanente a ella de lo que ella surgiera: ahora bien, ésa es precisamente su propia naturaleza, de modo que existiría ya antes de generarse. (...) Y, si se destruyera, llegaría en último término a convertirse en eso mismo, de modo que estaría destruida antes de destruirse.»[32]

Estos rasgos, a saber, la ingenerabilidad y la indestructibilidad, junto al carácter de sujeto último de todo atributo posible, llevan en algún momento a Aristóteles a acariciar la posibilidad de reconocerle a la materia la dignidad de *ser por antonomasia*, de substancia o entidad:

> «Porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (...). La materia se

[31] *Ibíd.* I 7, 191a7-12.

[32] *Ibíd.* I 9, 192a29-34.

> convierte en substancia. Porque, si ésta no es substancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas las demás cosas, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no substancias (pues la cantidad no es substancia), sino que más bien es substancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquéllas; de suerte que, a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única substancia. Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predican de la substancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto[33] ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales. Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que es substancia la materia.»[34]

Esta conclusión, que sedujo a Spinoza hasta el extremo de convertirla en el presupuesto central de toda su filosofía, repugna, por supuesto, a Aristóteles, que exige de todo saber la capacidad de proceder por definiciones y demostraciones, cosa imposible si no versa sobre objetos en los que sea posible aislar rasgos determinados y constantes articulados entre sí mediante conexiones necesarias que permitan hacer inferencias sobre otros aspectos derivados de aquéllos.

Pero tampoco admite, a diferencia —parece— de Platón, que las substancias por antonomasia sean las formas, los universales propiamente dichos:

> «Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra; pero el universal es común, pues se

[33] Es decir, susceptible de cuantificación.

[34] *Metafísica* Z 3, 1029a1-27.

> llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios.»[35]

La substancia, acaba diciendo Aristóteles en este mismo libro VII de la *Metafísica*, es la esencia, el ser específico y propio de cada cosa[36], el cual, para las substancias naturales, sólo puede quedar suficientemente definido si, junto a la estructura analizable, inteligible, de lo universal y necesario, se alude a su concreta y contingente manifestación sensible, es decir, a su materialidad, tan clara y evidente en el acto de percibirla como oscura e inaprensible (irracional) al tratar de compendiar en un *lógo*s el curso global de su existencia sometida a mutación perenne.

---

[35] *Ibíd.* Z 13, 1038b9-12.

[36] τὸ τί ἦν εἶναι: una de las más audaces y controvertidas creaciones conceptuales de nuestro autor. La tradición aristotélica latina suele traducir, bien cuasi literalmente: *quod quid est esse* (Boecio), bien con una expresión sustantiva: *quidditas*. Esta última, por su manejabilidad, es la que ha hecho más fortuna en las traducciones modernas, convertida en *quiddité*, *quiddità*, *quiddity*, *Quiddität*, etc. 'Quididad', el equivalente castellano, en cambio, no estaba aceptado, en el momento de escribir este texto, por la Academia de la Lengua, al parecer poco sensible a la innovación léxica en el campo de la filosofía. De todos modos, la traducción que mejor permite comprender el sentido de la expresión griega es la boeciana, que en castellano equivale a *el qué es ser* (la única diferencia apreciable respecto al original es el cambio del pretérito imperfecto, ἦν (que se explica en razón de su valor generalizador) por el presente, *es*). *Tò tí ên eînai* constituye, pues, una fórmula general para indicar *qué es, en qué consiste el ser (para tal o cual cosa)*; en efecto, su uso normal se da en frases en las que sigue o se intercala un nombre en dativo, a cuya definición alude de forma, por así decir, «generativa» la expresión comentada, v.g.: τί ἦν αὐτῷ τὸ αἵματι εἶναι, «qué es para ello el ser sangre» («en qué consiste para tal cosa el hecho de ser sangre») (*Part. anim.* II 3, 694b22). Para una excelente y completa discusión del tema, véase la obra ya citada en la nota 17 del cap. I: AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1966(2ª), pp. 460-472 (hay traducción castellana). Ver asimismo la nota al respecto de BRUNSCHWIG, J., *Aristote. Topiques. I-IV*, texto, trad. y coment., París, Les Belles Lettres, 1967, pp. 119-120, donde se propone una traducción conceptualmente interesante de la expresión que nos ocupa: «lo esencial de la esencia».

## 5. Razón y naturaleza

Podemos ahora preguntarnos, como anticipábamos en la sección 1: ¿qué lugar ocupa la filosofía natural aristotélica en la historia de la física, qué sentido tiene su reflexión vista desde la perspectiva de una época en la que nos permitimos crear nuevos poemas cosmogónicos presentándolos como «breves historias del tiempo»?

- Respecto de los fisiólogos jonios y sus epígonos, los pluralistas, primeros «físicos» conocidos (fundamentalmente gracias al testimonio histórico del propio Aristóteles), éste toma todas las distancias que le permitía tomar el haberse imbuido de la teoría platónica de la ciencia como saber mediante esquemas abstractos, susceptibles de cálculo lógico. Su física no es ya una cosmogonía, ni siquiera de un tipo tan depurado como la de Anaximandro, de quien probablemente toma, sin embargo, —aunque radicalizándolo— su concepto de materia absoluta como principio de lo absolutamente indefinido (ἄπειρον).

- Respecto de Platón y, en general, de la orientación matematizadora iniciada por los pitagóricos toma el utillaje conceptual para reprocharles al mismo tiempo que no sepan utilizarlo para penetrar en el conocimiento de la naturaleza, como sí pretendían, en cambio, sin medios teóricos para conseguirlo, los físicos presocráticos.

Pero donde más nítidamente aparece lo específico de la filosofía natural aristotélica es en su confrontación con la nueva física tejida de conceptos puramente matemáticos, inaugurada en el siglo XVII por Galileo Galilei. Dice éste, por ejemplo:

> «Vos, como verdadero hombre de ciencia, hacéis una petición muy razonable[37]; y así se acostumbra y es conveniente en las ciencias

[37] La de remitirse a una experiencia o, mejor, experimento (en el sentido de la ciencia experimental moderna).

> que llegan a las conclusiones relativas a la naturaleza a través de las demostraciones matemáticas, como se ve en la perspectiva, la astronomía, la mecánica, la música y otras, en las cuales mediante experiencias sensibles[38] se confirman sus principios, que son los fundamentos de toda la estructura posterior».[39]

Como se ve, el método galileano es exactamente el inverso del aristotélico: en lugar de dar por supuesta la experiencia codificada en el lenguaje natural, crear lenguajes artificiales *ad hoc* (de estructura matemática), libres de connotaciones y de las ataduras de una semántica cargada de historia, para poder reflejar, con ellos, fragmentos arrancados artificialmente de la experiencia común; frente a la pasiva receptividad del saber aristotélico, cuyo entendimiento activo reduce su actividad a fijar, mediante nombres preexistentes, conglomerados de experiencia espontánea y analizarlos, llegado el caso, mediante definiciones constituidas por grupos articulados de nombres igualmente preexistentes, la galileana actividad creadora de nuevas experiencias no espontáneas que permitan comprobar el cumplimiento de los hechos anticipados por el cálculo matemático.

Estas diferencias dan la medida de la superior eficiencia epistemológica del método galileano, que permite obtener sobre la naturaleza conocimientos radicalmente nuevos respecto de los del saber común, susceptibles además de aplicación práctica, sin que sea óbice para ello, como erróneamente creía Aristóteles, la mutabilidad constante de los estados naturales, reducida a regularidad predecible gracias a una observación minuciosa pero selectiva traducida en relaciones matemáticas y en magnitudes operables.

Pero dan también la medida del empobrecimiento sufrido por la imagen de la naturaleza a partir del éxito de la nueva ciencia. Se diría, en efecto, que la riqueza del método analítico es inversamente

[38] Otras ediciones traducen: «sensatas».

[39] *Discorsi* III 212, ed. y trad. de C. Azcárate, M. García Doncel y J. Romo, Bellaterra, Publ. Univ. Autónoma de Barcelona, 1988.

proporcional a la de la imagen que queda del objeto analizado una vez se le ha extraído todo el «jugo» operativo. Lo cierto es que el exceso de optimismo logicista de la ciencia natural moderna ha dado pie a convertir muchos de sus presupuestos epistemológicos reductivos en presupuestos ontológicos reduccionistas. Su materialismo funcional se ha saldado muchas veces con el resultado paradójico de olvidar el irreductible poso de materia irracional presente en el fondo de toda expresión racional de fenómenos naturales, como bien supo reconocer Aristóteles pese a la precariedad de sus recursos analíticos (o acaso gracias a ella, sin que eso justifique aquí hacer de la necesidad virtud epistemológica).

Lo peor es que ese «aplanamiento» de la realidad, ilusoriamente absorbida por su modelo racional, acaba interiorizándolo la propia razón, que pierde así su «volumen» interno, su dimensión de *sujeto* inagotable de potencialidades, y se representa a sí misma, al modo sartriano, como mera *privación* de las diversas *formas* objetivas que contempla.

Por supuesto, para combatir la angustia producida por ese vaciamiento del mundo y del sujeto no es necesario unirse a las huestes heideggerianas, abanderadas de una versión del irracionalismo anticientífico tan sugestiva como disolvente. Se trata, sin más, de volver a los griegos porque, pese a la precariedad de su instrumental analítico, habían penetrado en dimensiones de la racionalidad que escaparon luego a la visión de los grandes pensadores de la Edad Moderna. Pero volver a Grecia no exige dar ningún rodeo por la Selva Negra. Frente a los excesos de la razón tecnológica, bastará probablemente con evocar el «sentido común» aristotélico para reconocer de nuevo los límites del *lógos*, señalados ante todo por una materia cuya irracionalidad no es la oclusión de la nada, dique insalvable para el discurso, sino la apertura de la potencia, una invitación a

entablar con la realidad un diálogo en que nunca puede decirse la última palabra[40].

[40] Una interesante discusión, relativamente reciente, de los problemas epistemológicos planteados por la ciencia y la filosofía de la naturaleza es: ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona, EUNSA, 1995(2ª).

# VII. LA APORÍA DEL MOVIMIENTO

## 1. Los términos del problema

Una primera consideración respecto al título: por «aporía del movimiento» no entendemos aquí ninguna de las célebres aporías de Zenón de Elea, con las que el discípulo de Parménides trataba de negar la realidad[1] del movimiento por reducción al absurdo. Designamos, en cambio, un rasgo intrínseco a la naturaleza del *ser móvil*[2], en virtud del cual el tratamiento dado por Aristóteles a la causalidad del movimiento manifiesta una constante oscilación entre dos polos que podríamos calificar, provisionalmente, de *mecanicista* y *vitalista*.

En efecto, tenemos por un lado una serie de textos en que se excluye la posibilidad de entidades *autocinéticas*, o capaces de moverse a sí mismas, al modo como Platón define el alma, y más específicamente el «alma del mundo»[3]. Y, por otro lado, una serie en que, de la mano de la tesis primordial de su «filosofía segunda» o *Física*, a saber, que «la naturaleza es principio de movimiento y reposo»[4], se atribuye a diversos seres, y en especial a los seres vivos, la virtud de moverse a sí mismos.

---

[1] Entiéndase «realidad ontológica», como opuesta a la «apariencia» o «realidad fenomenológica». En efecto, no es verosímil, pese a ciertas interpretaciones tradicionales (empezando por la de Aristóteles), que los eleatas concibieran la irrealidad del movimiento en sentido absoluto, como simple producto, digamos, de una alucinación o espejismo fabricado por un antepasado helénico del «genio maligno» cartesiano. Es mucho más verosímil, en cambio, que pensaran en una «dualidad aspectual» de lo real, en la que el cambio y la diferencia correspondieran a la «facies externa» de lo existente. El atomismo, en ese caso, sería con toda propiedad un desarrollo natural del eleatismo, más bien que su refutación, tal como vimos en el capítulo III supra.

[2] Entendiendo 'ser' como verbo, no como sustantivo.

[3] *Fedro* 245c5. *Leyes* X, 894c ss.

[4] *Física* II 1, 192b21-23.

En la primera batería de textos destacan sobre todo numerosos pasajes de los libros VII y VIII de la *Física*. Así, por ejemplo:

> «[Si se mueven] hacia sus lugares propios, a saber, lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo, [se mueven] por naturaleza; y en ese caso ya no está tan claro que [son movidos] por algo, como cuando se mueven contra su naturaleza. En efecto, es imposible afirmar que [se muevan] por sí mismos: pues ése es [un movimiento] vivo y propio de los seres animados, y esas mismas cosas podrían también pararse a sí mismas (quiero decir, por ejemplo, que si está en la cosa misma la causa de ir a alguna parte, también lo está la de no ir), de modo que, si depende del propio fuego el desplazarse hacia arriba, está claro que también estará en su poder el desplazarse hacia abajo. Por otra parte, es irracional que se muevan por sí mismos con arreglo a un único movimiento[5], si es que realmente se mueven ellos a sí mismos. Además, ¿cómo es posible que una cosa continua y homogénea se mueva a sí misma? Pues en la medida en que fuera una y continua, pero no por contacto, sería impasible; pero, en la medida en que esté separada[6], será connatural en ella actuar y padecer. Por consiguiente, ninguna de estas cosas se mueve a sí misma (pues son homogéneas), ni tampoco ninguna otra que sea continua, sino que necesariamente habrá en cada caso una división entre lo que mueve y lo movido»[7].

Y también:

> «Puesto que lo que se mueve es movido por algo, todo lo que se mueve de lugar será necesariamente movido por otra cosa; pero lo que mueve será movido por otro, puesto que también aquello se

[5] El movimiento local. Presupone Aristóteles que los que defienden la autocínesis descartan ya de entrada la posibilidad de que se den otros cambios (substancial, cuantitativo y cualitativo) por autocausación, pues aquí resulta absurdo atribuir al propio sujeto la iniciativa de su alteración, es decir, de su negación, total o parcial, como tal sujeto.

[6] Es decir, en tanto en cuanto ocupe un espacio y tenga una extensión propia, separada del resto.

[7] *Física* VIII 4, 255a3-15. No se moverán, en efecto, ni las inextensas, por carecer de partes que puedan moverse unas a otras, ni las extensas homogéneas y continuas «por contacto» (es decir, los elementos o cuerpos simples, como el fuego o la tierra), pues ¿por qué, siendo todas sus partes de la misma naturaleza, habrá unas activas y otras pasivas (requisito evidente, según Aristóteles, para que quepa hablar de autocínesis)?

> mueve, y esto otro, a su vez, por otro. Ahora bien, [el proceso] no seguirá al infinito, sino que se detendrá en algún punto y habrá algo que será por fin la causa del moverse.»[8]

En otros pasajes[9] llega incluso a reducir el movimiento de los seres vivos, contra el reconocimiento inicial de autocínesis que parecía hacerles en *Física* VIII 4, al resultado «mecánico» de una influencia exterior, los estímulos del medio ambiente en forma, por ejemplo, de alimentos, cadena causal que tiene un «primer motor inmóvil», el objeto deseado (ὀρεκτικόν), y un eslabón intermedio (movido a la vez que motor): el deseo (ὄρεξις).

Por otro lado, en cambio, nos encontramos con pasajes como éste del tratado *Acerca del cielo*:

> «De todos los cuerpos y magnitudes naturales decimos que son de por sí móviles con respecto al lugar; decimos, en efecto, que la naturaleza es el principio de su movimiento.»[10]

Cierto que no se afirma taxativamente, en forma verbal reflexiva, que los cuerpos se muevan *a sí mismos*, pero el hecho de que su movimiento sea por naturaleza y se dé en ellos *por sí mismos* (καθ᾽ αὑτά) puede considerarse una garantía suficiente de la realidad de su autocínesis.

Más adelante, dice Aristóteles respecto al cielo:

> «En efecto, ni hay nada más poderoso que lo mueva (pues eso sería entonces más divino [que el cielo]) ni tiene defecto alguno ni carece de ninguna de las perfecciones que le son propias. Se mueve, pues, como es lógico, con un movimiento incesante»[11].

---

[8] *Física* VII 1, 242a15-20.

[9] V.g.: *Física* VIII 6, 259b1-16. Pero también en *Acerca del alma* III 10, o en *El movimiento de los animales*, 700b23-24 ó 703a4-5.

[10] *Acerca del cielo* I 2, 268b14-15.

[11] *Ibíd.* I 9, 279a33-b1. En el fondo, movimiento incesante es sinónimo de movimiento autónomo, pues la ausencia de separación entre causa y efecto es la única garantía de continuidad de su mutuo nexo. Esta afinidad conceptual ha dado lugar incluso a varian-

Pero no faltan tampoco en el tratado *Acerca del cielo* afirmaciones explícitas, en forma verbal reflexiva, del carácter autocinético, al menos, del «primer motor». V.g.:

> «En efecto, el primer motor, al moverse por naturaleza, necesariamente se moverá a sí mismo»[12].

Ni que decir tiene que, aunque esa propiedad de moverse por propia iniciativa fuese exclusiva del elemento celeste y no de los demás cuerpos, llamados tradicionalmente «sublunares», ello no modificaría en nada substancial los términos del problema: bastaría, en efecto, que un solo cuerpo poseyera, según Aristóteles, la capacidad autocinética para que surgiera la aporía, tanto a la hora de interpretar la concepción que Aristóteles tiene del asunto, como al tratar de clarificar la noción de movimiento en sí.

Siguiendo con el célebre y discutido tratado cosmológico, leemos:

> «Que, de los seres dotados de movimiento, hay alguno inmortal y divino, y su movimiento es tal que no tiene límite[13], antes bien, él constituye el límite de los demás; el límite, en efecto, es una de las cosas que envuelven a otras, y este [movimiento], siendo perfecto, envuelve los imperfectos y los que tienen un límite y un cese, mientras que él no tiene principio ni final alguno, sino que es incesante y por tiempo ilimitado»[14].

La autosuficiencia de ese movimiento es tal, que ni siquiera precisa de un alma que lo genere, al menos de la forma como las almas de

---

tes textuales como la de αὐτοκίνητον («semoviente») frente a ἀεικίνητον («siempre móvil») en Platón, *Fedro* 245c5.

[12] *Acerca del cielo* III 2, 300b21-22.

[13] La carencia de límite es pertinente para juzgar del carácter autocinético o no del movimiento de que se trate, pues el contacto entre partes que se *limitan* recíprocamente es una condición esencial del movimiento y, en particular, del movimiento heterocinético, o recepción pasiva de un impulso externo. Ver, al respecto, *Física.* V 3 y el comentario de F. SOLMSEN en *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca (N.Y.), Cornell U.P., 1960, pp. 187 ss.

[14] *Acerca del cielo* II 1, 284a3-10.

los animales generan el movimiento de éstos (que, por otra parte, ya vimos que Aristóteles remitía a agentes externos):

> «Por otra parte, ni siquiera es razonable que [ese movimiento] se mantenga eternamente forzado por un alma; no es posible, en efecto, que una vida semejante sea dichosa y exenta de sufrimiento para el alma [que la lleve]: pues necesariamente se producirá el movimiento con violencia si mueve el cuerpo primero, al que es connatural el desplazarse, de una manera distinta[15] y continuamente»[16].

## 2. Posibles esbozos de solución

Desde Jaeger ha sido un lugar común en la exégesis del *Corpus aristotelicum* atribuir las incoherencias temáticas y anomalías formales de los textos a una evolución conceptual enmascarada por ediciones en las que se agruparon materiales elaborados en épocas diferentes, correspondientes a sucesivas etapas de desarrollo del pensamiento aristotélico.

Así, por ejemplo, W. K. C. Guthrie, en su edición del tratado *Acerca del cielo*, sostiene que la teoría del movimiento que subyace a dicha obra es más primitiva que la expuesta en la *Física* y en la *Metafísica*, y que, si bien ha superado la oposición entre movimiento rectilíneo y movimiento circular como, respectivamente, natural y antinatural, no ha llegado todavía a la concepción del motor inmóvil trascendente y ve en los cuerpos o elementos simples una capacidad de autocínesis, lo que deja poco o ningún espacio para la función de un alma como agente motor de dichos elementos, aun para el más propiamente divino de ellos: el éter celeste[17].

---

[15] Léase: «distinta de como le corresponde por su naturaleza».

[16] *Acerca del cielo* II 1, 284a27-31.

[17] ARISTOTLE**.** *On the Heavens*, Londres, Loeb Classical Library, 1939, introducción, especialmente pp. 29-36. Compárese la posición de Guthrie con las más matizadas de F. Solmsen (*op. cit.*, caps. 9-11 y 20) y P. Moraux (ARISTOTE. *Du ciel*, París, Les Belles Lettres, 1965, en la 1ª parte de cuya introducción, sobre todo, se relativiza el valor heurístico de las interpretaciones evolucionistas).

Pero el propio Guthrie reconoce que en *Acerca del cielo* hay tres remisiones a la teoría del primer motor inmóvil[18]. La explicación que Guthrie da de este hecho es, como resulta habitual en los planteamientos evolucionistas, que los tres pasajes son con toda probabilidad otras tantas interpolaciones posteriores. Pero, como observa Moraux en su edición de esta misma obra, anomalías de ese tipo «militan en favor de una composición realizada por el propio Aristóteles antes que por un redactor póstumo»[19]. En efecto, nadie como el propio autor se considerará autorizado a manipular y recomponer un texto a su arbitrio, pasando por alto incluso posibles incoherencias (que para el autor no lo son, pues tiene presentes a la vez todos los elementos y la lógica profunda que los une), mientras que un editor ajeno tratará, en cambio (como demuestra el método seguido en todas las épocas por los comentaristas del propio Aristóteles), de dar razón del texto tal como está, buscando la coherencia subyacente, por oculta que esté[20].

Así, pues, aun suponiendo (como es, por demás, sensato suponer) que haya habido una evolución en las ideas de Aristóteles sobre este

[18] I 8, 277b9 (probable remisión a *Metafísica* Λ 8, 1074a31-38); II 6, 288a27 - b6; IV 3, 311a9-12 (este último pasaje remite propiamente a *Física* VIII 4, donde se niega la posibilidad del movimiento autogenerado).

[19] *Op. cit.*, p. XXVII n. 1.

[20] Un ejemplo típico de incoherencia aparente lo brinda, por cierto, el pasaje de la *Metafísica* supuestamente aludido en *Acerca del cielo* I 8, 277b9 (ver nota 18 supra). En efecto, después de haber sostenido unas líneas más arriba que «tiene que haber otras tantas substancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí y sin magnitud [cuantos son los movimientos de traslación celestes]» (*Met.* Λ 8, 1073a36-38), afirma, en el pasaje citado, que «la esencia primera no tiene materia, pues es acto; por consiguiente, el primer motor, que es inmóvil, es uno en definición y en número; y también lo movido siempre y continuamente» (1074a35-38). Es obvio aquí, en un texto correspondiente todo él sin duda a la fase más madura del pensamiento físico de nuestro autor, que debe entenderse que, al hablar de la unicidad del primer motor en virtud de su carencia de materia, Aristóteles no está negando eo ipso la existencia de otros motores igualmente eternos e inmateriales (los de las esferas planetarias), por más que la ausencia de materia haga muy difícil determinar en qué estriban las diferencias entre ellos.

punto, el hecho de que los distintos enfoques aparezcan yuxtapuestos, en lugar de abonar una manipulación grosera de los textos por personas incapaces de comprenderlos y de percibir, por consiguiente, la incompatibilidad entre un enfoque y otro, puede (y creo que debe) interpretarse como indicio de una compatibilidad profunda de ambos en la mente de Aristóteles.

Y debe entenderse así porque esta hipótesis, en comparación con la del editor incompetente o, a fortiori, la de un Aristóteles distraído, es con mucho la más económica.

Téngase presente, en apoyo de lo dicho, que el grado de entrecruzamiento entre afirmaciones y negaciones de la autocínesis dentro de un mismo texto alcanza dimensiones tales que la incompetencia del supuesto editor, o la presunta distracción o inconsecuencia del redactor, entrarían de lleno en el ámbito de la esquizofrenia. Así, por ejemplo:

> «Pues mientras se digiere el alimento, [los animales] duermen, y al distribuirse [por el cuerpo], se despiertan y se mueven a sí mismos, aun estando fuera de ellos la causa [ἀρχή] primera [de ese movimiento]: pues el motor es otra cosa distinta, que está en movimiento y cambio respecto a cada uno de los que se mueven a sí mismos. En todos ellos, el primer motor, y la causa de que algo se mueva a sí mismo y por sí mismo, se mueven, pero accidentalmente: en efecto, el cuerpo cambia de lugar, de modo que también [lo hace] lo que está en el cuerpo y que se mueve a sí mismo mediante las articulaciones.»[21]

O bien:

> «Ahora bien, quedó establecido con anterioridad que la causa de otros movimientos es lo que se mueve a sí mismo y que la causa de esto es lo inmóvil y que el primer motor debe necesariamente ser inmóvil.»[22]

[21] *Física* VIII 6, 259b12-20.

[22] *El movimiento de los animales*, 698 a 7-9.

Como dice David J. Furley:

> «La tensión en que se mueve el pensamiento de Aristóteles sobre este punto es el resultado de un choque de motivos encontrados. Por un lado está claro que quiere preservar la intuición de sentido común de que los movimientos de los animales, y especialmente las acciones de los seres humanos, no son producidas por agentes externos en la misma medida en que lo son los movimientos de los seres inanimados. Pero, de otro lado, percibe el riesgo de que se piense que *todos* los movimientos del universo pueden explicarse a partir del principio de automovimiento de partes autónomas, por lo que insiste en que incluso este automovimiento presupone ciertos cambios externos independientes de los movimientos animales.»[23]

Sin embargo, hay al menos un pasaje de la *Física* en que la complementariedad de los dos aspectos parece reducirse claramente a una división ontológica entre elementos puramente activos o motores y elementos puramente pasivos o movidos:

> «Puesto que hay cosas que mueven siendo movidas por otras y cosas que mueven sin moverse, y cosas que se mueven moviendo y otras que no mueven nada, es necesario que lo que se mueve a sí mismo conste de algo inmóvil que mueve y, además, de algo móvil que no mueve por necesidad, sino por azar. (...) Está claro que el todo se mueve él a sí mismo, no por existir algo de él capaz de moverse a sí mismo, sino que es el conjunto el que se mueve a sí mismo, siendo movido y moviendo por existir algo de él que mueve y algo que es movido. Pues ni mueve todo entero ni es movido todo entero, sino que mueve sólo el [elemento] A y es movido sólo el [elemento] B.»[24]

Tendríamos, pues, que la autocínesis sería una apariencia, por así decir, macroscópica ofrecida por determinados seres complejos (v.g.: los animales) bajo la que se ocultaría en realidad una división ontológica entre elementos, partes o aspectos activos, causantes de

[23] «Self-Movers», en: RORTY, A.O. (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980, pág. 59.

[24] *Física* VIII 5, 258a5-8, 22-27.

movimiento e inmóviles ellos mismos, y otros elementos, partes o aspectos[25] pasivos, móviles pero incapaces de causar movimiento por sí mismos, sino sólo accidentalmente, como partes del conjunto.

¿Es ésta la solución definitiva propuesta por Aristóteles? Un análisis más detallado de las fórmulas aristotélicas, ayudado por ciertos testimonios de su discípulo-colaborador Teofrasto, permitirá encontrar una respuesta bien diferente.

## 3. La autocínesis, condición de continuidad del movimiento

Al comienzo del texto de la *Física* citado en último lugar aparece una alusión a «cosas que mueven siendo movidas por otras». En ellas confluyen a la vez, por consiguiente, la función motriz y la movilidad pasiva. Son éstos los motores móviles que establecen el necesario nexo entre puros motores inmóviles y meros móviles sin fuerza motriz. Y en ellos es obvio que, so pena de tener que dividirlos indefinidamente en ulteriores partes motrices y partes movidas, ha de darse algún tipo de solapamiento, de coincidencia no meramente accidental, sino necesaria e intrínseca (aunque ciertamente transitoria), entre el mover y el ser movido. ¿Cómo concebir esa coimplicación de actividad y pasividad si no es bajo el epígrafe de *autocínesis*?

Pero es que esa superposición puntual de «momento» motor y «momento» móvil es afirmada explícitamente en varios pasajes, como por ejemplo:

> «Pero si lo que mueve en primera instancia con respecto al lugar y al movimiento corporal es necesario que esté en contacto o sea continuo con lo movido, tal como vemos que ocurre en todos los casos, necesariamente las cosas movidas y las motrices serán conti-

[25] La tipificación ontológica de los dos miembros de la división queda velada por la vacuidad semántica del término griego empleado por Aristóteles para referirse a cada miembro: τι («algo»), un simple pronombre indefinido.

> nuas o estarán en contacto mutuo, de modo que de todas ellas resultará *una única cosa* [énfasis nuestro].»[26]

O también:

> «El motor primero, no en cuanto aquello a lo que se tiende, sino aquello desde donde se origina el movimiento, existe simultáneamente con lo movido; y digo «simultáneamente» [en el sentido de] que no hay ningún intervalo entre ellos»[27].

Está claro, pues, que, independientemente de la teoría del motor inmóvil como término absoluto del movimiento que permita explicarlo y definirlo temporalmente, Aristóteles no puede dejar de reconocer, en aquellos puntos en que estudia con suficiente detenimiento los procesos de cambio, y más precisamente la traslación local, que la coincidencia puntual entre *moviente* y *movido* es una condición imprescindible de la continuidad del movimiento y, en definitiva, del movimiento mismo[28].

Movimiento del que afirma solemnemente al final del capítulo 1 del libro VIII de la *Física*:

> «No hubo ni habrá tiempo alguno en que no existiera o vaya a dejar de existir el movimiento»[29].

Esa coincidencia o identidad *motor-movido* es, por supuesto, instantánea y fluyente, como generadora que es del cambio mismo, lo que impide que haya algún móvil realmente autónomo en su movimiento o, lo que es lo mismo, que posea de una vez, *en acto*, toda su potencialidad.

---

[26] *Física* VII 1, 242b24-28.

[27] *Ibíd.*, VII 2, 243a3-5.

[28] Está claro, en efecto, que un movimiento discontinuo (entendiendo por tal, no uno hecho de fases alternantes de movilidad e inmovilidad, sino carente por completo de conexión entre todos y cada uno de sus momentos componentes) se reduciría a una colección disjunta de instantes de reposo, tal como resulta del análisis a que se ve sometido el movimiento en las paradojas de Zenón de Elea.

[29] 252b5-6.

Consideración, esta última, que nos remite directamente a una de las cuatro o cinco fórmulas magistrales de la filosofía aristotélica, la definición del movimiento:

> «La efectividad[30] de lo que es en potencia, en cuanto tal, es el movimiento»[31].

No siempre se ha visto en esta expresión pregnante toda la carga dialéctica que encierra. Así, Friedrich Solmsen, en su por tantos conceptos admirable obra citada sobre la filosofía natural aristotélica, descarta que el acto del que habla Aristóteles sea la actualización de lo potencial *en cuanto potencial*, identificándolo simplemente con la realización de aquel aspecto concreto que en cada caso resulta realizable[32]. Lo cual, por supuesto, haría de esta fórmula una vulgar perogrullada, algo así como: «cambiar es llegar a ser de hecho aquello que se puede llegar a ser». Perogrullada que se complementa de ordinario con una roma perífrasis de la concisa y penetrante frase aristotélica; dicha perífrasis suele formularse, más o menos, en los siguientes términos: «el cambio o movimiento es el *paso* de la potencia al acto».

---

[30] ἐντελέχεια, cuya traducción clásica y más frecuente es la de «acto». Un sinónimo suyo, ἐνέργεια, tanto o más frecuente que la voz anterior en los escritos aristotélicos, es la expresión utilizada por el comentarista neoplatónico Simplicio en su paráfrasis de este pasaje.

[31] ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν (*Física* III 1, 201a10-11; tratamiento análogo en *Metafísica* K 9, 1065b16).

[32] *Op. cit.*, pp. 186-187, n. 49. Según Solmsen, la expresión «en cuanto tal» (ᾗ τοιοῦτον), que es la clave del asunto, no se refiere a la potencia sin más, sino a un determinado rasgo susceptible de actualización. Por ejemplo, en el caso de un proceso de cambio cuantitativo, el acto al que haría referencia la definición sería, según la interpretación de Solmsen, aquél que hace efectiva la potencia de aumento o disminución de una cosa (es decir, que hace que la cosa aumente o disminuya efectivamente), *no* un acto que hiciera actual la potencia *en sí misma*, sin cualificaciones, elevándola como tal potencia al plano de lo efectivamente real, de una realidad consistente, ni más ni menos, en *ser potencia*.

Esta fórmula, que prolifera generosamente en la mayoría de los textos dedicados a la exégesis del tema, deja fuera de consideración, precisamente, el meollo procesual del cambio, el momento dinámico en sí mismo (despachado sumariamente con el recurso a un vocablo inexplicado: 'paso'), y se limita a indicar los términos del proceso (potencia y acto) como si fueran, respectivamente, los términos *a quo* y *ad quem*, cuando en la realidad de la teoría cinética de Aristóteles la potencia corresponde por igual a los estadios *inicial* e *intermedio* del *móvil*, mientras que el acto se identifica tanto con los estados *intermedio* y *final* del *móvil* como con el estado *inicial* del *motor*.

Quienes suscriben fórmula a primera vista tan inocua, aun si carente de penetración, no parecen reparar en el hecho de que están negando lisa y llanamente, cual modernos «ultraeleatas», no ya la realidad ontológica del movimiento, sino su mera existencia. En efecto, Aristóteles introduce su definición inmediatamente después de señalar que cada género de cosas existe necesariamente en potencia o en acto, división que agota la totalidad de lo que es. Hablar, por consiguiente, en una interpretación de Aristóteles, del *paso* de la potencia al acto es introducir subrepticiamente un tercer género de realidad no previsto por la teoría, un momento ontológico distinto tanto de la potencia como del acto, es decir, distinto de cualquier género de ser y, por tanto, *irreal*.

Definir, por otro lado, el *movimiento* como *paso*, es violar en la práctica la regla básica de la definición, a saber, que el *definiens* no contenga al *definiendum*, so pena de incurrir en petición de principio. En efecto, ¿qué otra cosa es 'paso' sino un sinónimo, siquiera parcial, de 'movimiento'?

La genialidad de la fórmula aristotélica, en cambio, reside justamente en que, primero, elude esa circularidad, definiendo el movimiento en términos que no denotan por sí mismos movilidad o inmovilidad; y, segundo, en que establece un nexo intrínseco entre efectividad y potencialidad al postular un acto cuya actualidad estriba, ni más ni menos, en *ser potencia*, al coincidir plenamente, en un instante

o serie de instantes dados, lo virtual y lo real, el poder ser y el ser, en forma de *realidad de lo aún no realizado*.

Así es, por ejemplo, como lo entienden Pierre Duhem[33] y Pierre Aubenque, quien dice:

> «El movimiento no es tanto la actualización de la potencia cuanto el acto de la potencia, la potencia en tanto que acto, es decir, en cuanto su acto consiste en estar en potencia.»[34]

Y, en efecto, el propio Aristóteles nos ofrece una fórmula parecida:

> «El movimiento no reside en la forma, sino en lo movido, o sea, en lo móvil considerado en acto.»[35]

## 4. Una variante conceptual teofrastea: el acto como movimiento inmanente

De Teofrasto de Ereso, ayudante y sucesor de Aristóteles al frente de la escuela peripatética, se conserva, como es sabido, un texto en el que pasa revista a diferentes aspectos problemáticos de la filosofía primera de Aristóteles, por lo que recibe el nombre de fragmento «metafísico». Tras una primera parte puramente expositiva en que resume las teorías del maestro, aparecen luego consideraciones de índole más bien crítica, en las que, si no llega siempre a impugnar abiertamente la tesis aristotélica de que se trata en cada caso, ofrece al menos formulaciones alternativas de esa misma tesis.

Un punto inequívoco de discrepancia con Aristóteles es el relativo a la universalidad de las explicaciones teleológicas, que Teofrasto restringe considerablemente al sostener que no todo producto de la naturaleza se explica por su bondad o utilidad[36].

---

[33] *Le système du monde* I, París, 1913, p. 160.

[34] *Le problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1966, p. 454 (hay trad. española).

[35] *Física* V 1, 224b25-26.

[36] Cfr.: TEOFRASTO, *Algunas cuestiones de metafísica*, ed. de Miguel Candel. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 32-39.

Pero también en relación con la caracterización del motor inmóvil (y, por ende, en relación con la teoría general del movimiento) hace Teofrasto matizaciones levemente críticas que brindan, de paso, una interesante reinterpretación de la trama conceptual que tiene por nudos el movimiento, el reposo, la actividad y la pasividad. Dice Teofrasto en la sección 16 de su fragmento metafísico:

> «En [lo tocante a] los principios (...), probablemente se preguntará también alguno sobre el reposo. Pues si es mejor [el reposo que el movimiento, aquél] se habría de atribuir a los principios, pero si es [pura] inercia[37] y carencia de movimiento, no se les atribuirá; pero, en caso de que sea [así][38], hay que poner en su lugar[39] la efectividad[40] como anterior y más digna, y el movimiento [también como anterior y más digno], en las cosas sensibles, pues que [el primer motor] esté en reposo por ser imposible que lo que mueve se mueva siempre[41] —pues ya no sería primero— corre peligro: en primer lugar, de [ser un argumento] verbalista y, por otra parte, de no merecer crédito, por lo que exige alguna causa mayor[42]. Además, también la sensación parece confirmar, en cierto modo, que es admisible que no siempre sean cosas distintas lo que mueve y aquello a lo que mueve en virtud del hacer y el padecer. Y lo es si uno hace referencia a la mente y a Dios mismo.»[43]

---

[37] ἀργία; etimológicamente, «ausencia de actividad».

[38] Es decir, que sea más adecuado a los principios (y fundamentalmente a la realidad primordial, el primer motor divino) la atribución de reposo que la de movimiento.

[39] En lugar del mero reposo.

[40] ἐνέργειαν.

[41] Es decir, que todo motor sea siempre, a su vez, movido.

[42] μείζω αἰτίαν. Parece querer decir Teofrasto: «La explicación del carácter inmóvil del primer motor sobre la base de la distinción ontológica entre motor y movido no es convincente, al no ir más allá de las apariencias proyectadas sobre la realidad por la estructura del lenguaje con que describimos ésta (a saber, la oposición o exclusión mutua que se da en los verbos entre voz activa y voz pasiva)».

[43] TEOFRASTO, *op. cit.*, pp. 20-21.

El sentido de este texto, que no dudo en calificar de crucial para la historia del aristotelismo, es claro: calificar el primer motor de meramente inmóvil o en reposo es reductor e incompatible con la excelencia que a todas luces ha de poseer la causa primera del universo. Por ello es mejor designar esa entidad suprema como *acto*, *actividad* o *efectividad*, ἐνέργεια (cosa que, por supuesto, también hace Aristóteles), reconociendo a la vez que *en las cosas sensibles es ontológicamente superior el movimiento al reposo* (cosa que Aristóteles no hace en absoluto). En definitiva, pues, resulta más potente como modelo descriptivo de la cadena universal del movimiento (que Aristóteles, como vimos, consideraba eterna e incesante) la asignación de la prioridad ontológica a los aspectos o principios activos de la realidad, que a los sentidos se manifiestan antes bajo forma de movilidad que de reposo y que, al menos en su ápice causal, el primer motor del universo, deben necesariamente superar la oposición *motor-movido* mediante la identificación de ambos aspectos, al modo como se identifican de hecho en ciertas entidades privilegiadas: la mente y la divinidad.

Que esto supone desplazar el acento, puesto por Aristóteles en la mayor parte de su *Física* y su *Metafísica* sobre la inmovilidad del acto puro[44], para hacerlo recaer más bien en una versión de ese mismo acto como movilidad reflexiva e inmanente, semejante al movimiento *reflexivo* por antonomasia, el de la mente o intelecto (νοῦς), es perfectamente claro. Lo que cabría preguntarse es si no habríamos incluso de ver en estas observaciones teofrasteas (cuya agudeza supera, si cabe, su concisión) no una simple apostilla a textos aristotélicos ya fijados, sino una contribución al debate interno del Liceo (aún en vida de Aristóteles) del que acaso resultaran, como respuesta a esta atinada referencia al carácter reflexivo del «movimiento» de

[44] No únicamente en la filosofía teorética otorga Aristóteles la primacía a la concepción inmóvil del acto o efectividad. Véase, si no, este paso de la *Ética nicomáquea* VII 14, 1154b27-28: «No sólo hay una efectividad del movimiento, sino de la inmovilidad, y el placer se da más bien en el reposo que en el movimiento.»

la mente, aquellos soberbios pasajes del libro Λ de la *Metafísica* en que la vacía caracterización negativa del acto puro propio del primer motor divino como inmóvil y carente de materia se complementa con la descripción de su dinamismo interno como νοήσεως νόησις, «intelección de la propia intelección»:

> «El entendimiento [νοῦς] se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican.»[45]

En la mente humana, de forma precaria y limitada por la materia del cuerpo, y en la divina y carente de materia, sin ninguna restricción, el momento activo y el pasivo superan su mutua oposición:

> «No siendo, pues, distintos lo entendido y el entendimiento en las cosas inmateriales, será lo mismo, y la intelección será una con lo entendido.»[46]

Eso equivale a decir que la divinidad originadora del movimiento universal posee esa plenitud de actividad inmanente que llamamos vida:

> «Tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y él es acto. Y el acto por sí de él es vida nobilísima y eterna.»[47]

Este enriquecimiento de la teoría del motor inmóvil consuma la indudable tendencia del pensamiento aristotélico a mostrar la compatibilidad y mutua exigencia de heterocínesis y autocínesis en la cadena global del movimiento. Con ello se logra la síntesis, siquiera en el vértice causal de los procesos naturales, entre los planteamientos mecanicistas y los vitalistas que hemos visto alternarse sin solución de continuidad a lo largo de toda la obra aristotélica.

---

[45] *Met.* Λ 7, 1072b19-21.

[46] *Ibíd.* Λ 9, 1075 a 3-5.

[47] *Ibíd.*, Λ 7, 1072 b 26-28.

Que esa síntesis se produzca de manera poco explícita y más bien por yuxtaposición de enfoques contrapuestos obedece sin duda a la dificultad intrínseca de un problema que tiene sus raíces en una real fractura, sólo indirectamente soldable, de nuestra aprensión de lo *procesual* y, en general, de la estructura *dispersa* (espacial y temporalmente) de la realidad que nos concierne.

Que fuera Teofrasto quien más decisivamente contribuyera a dicha síntesis es sólo una hipótesis plausible, dada la parvedad de los testimonios textuales en que puede fundamentarse. Hipótesis, sin embargo, que permite dar pleno sentido a la imagen de un primer sucesor de Aristóteles que, lejos de sustituir sin más el finalismo de su maestro por un mecanicismo ciego asimilable al de la física galileano-newtoniana (basada en los principios de inercia, acción-reacción e independencia de las fuerzas; en suma: en la extrinsicidad de las fuerzas respecto a los cuerpos), complementa el reconocimiento de la prioridad de la causa motriz externa con la afirmación de la automoción interna, aunque externamente inmóvil, del principio supremo.

La imagen del universo que de esta tesis se desprende, al unirla a la teoría aristotélica estándar del movimiento, es la de una autocínesis perfecta en la cúspide ontológica, imitada en forma de heterocínesis cíclica (pero compuesta de eslabones puntual y transitoriamente autocinéticos) por el conjunto del cosmos. O, en versión gnoseológica, una autointelección eterna de la divinidad, que se «explica» su propia «historia» de manera atemporal e infinitamente condensada, mientras la historia del mundo se desarrolla en la linealidad del tiempo a modo de visión o versión diferida de aquella autocontemplación divina.

# VIII. LA SALUDABLE LEVEDAD DEL SER. UNA LÓGICA CON ALMA METAFÍSICA*

## 1. Los (no tan grandes) defectos de un sistema formal

Cuando el moderno desarrollo de la lógica a partir de Boole puso en evidencia el carácter insuficientemente formal de la lógica clásica en general y aristotélica en particular, una fiebre iconoclasta se apoderó por largo tiempo (hasta después de la Segunda Guerra Mundial, por lo menos) de los especialistas de esa disciplina, entre los que llegó a generalizarse una actitud que podríamos considerar el reverso de lo que representa el juramento hipocrático entre los médicos, a saber: una profesión de fe antiaristotélica como garantía de cientificidad de cualquier investigación lógica digna de tal nombre.

Tuvo que llegar la obra de Jan **Ł**ukasiewicz[1] para que se empezara a reconocer lo exagerado de aquella descalificación global[2]: la lógica de Aristóteles, perdida la aureola de sistema de validez universal, dejó poco a poco su inmerecida ubicación en el extremo opuesto de la escala de valores científicos para pasar a considerarse como un caso particular o de validez restringida dentro del conjunto de siste-

---

* Una versión algo más desarrollada de este texto, en inglés y bajo el título «To be (something) or not to be: existence and predication in Aristotle's logic and metaphysics», se publicó en la revista electrónica *Filosofia Unisinos* (Brasil) 11(1) (2010), pp. 62 – 84.

[1] *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, Clarendon, 1951(1ª), 1957(2ª).

[2] En realidad, Łukasiewicz critica también la lógica aristotélica desde el punto de vista de la lógica moderna, pero salvando su núcleo esencial y distinguiéndola al mismo tiempo de la llamada lógica tradicional (escolástica, sobre todo), que en su opinión había acabado haciendo un híbrido entre los elementos propiamente aristotélicos y la lógica proposicional de los estoicos.

mas lógicos posibles (técnicamente, una *aplicación* de cierto sistema formal).

Ahora bien, aceptado esto último, la pregunta que se plantea a renglón seguido es: aplicación, ¿de qué sistema formal? El propio Łukasiewicz, refiriéndose a su núcleo formal más importante, la silogística («analítica», en términos del propio Aristóteles), considera que se trata de una aplicación peculiar (implícita) de la lógica de enunciados en la que los silogismos funcionan como implicaciones materiales verdaderas[3] cuyo antecedente está constituido por la conjunción de las premisas y el consecuente, por la conclusión.

La interpretación de Łukasiewicz, seguida también por I. M. Bocheński[4] y, con matices, por Günther Patzig[5], fue puesta ya en tela de juicio por grandes estudiosos de la lógica, como los Kneale[6] y Arthur N. Prior[7], y ha sido rebatida en diversos puntos fundamentales de manera —a mi modo de ver— incontestable por Lynn E. Rose[8], Vittorio Sainati[9], Gilles Gaston Granger[10], Timothy Smiley[11] y John Corcoran[12], entre otros.

---

[3] Como es sabido, la implicación material (o el condicional, en la terminología de W. v. O. Quine) es válida también en el caso de que tanto el antecedente como el consecuente sean falsos, eventualidad que carece de pertinencia para la finalidad perseguida por Aristóteles, que no es otra que dotar a la ciencia de un método deductivo infalible, capaz de obtener con seguridad proposiciones verdaderas.

[4] *Formale Logik*, § 13-14, Friburgo/Munich, Karl Alber, 1956(1ª), 1962(2ª).

[5] *Die aristotelische Syllogistik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969(3ª).

[6] KNEALE, W. - KNEALE, M., *The Development* of *Logic*, Oxford, Clarendon, 1962.

[7] *Formal Logic*, Oxford, Clarendon, 1962(2ª).

[8] *Aristotle's Syllogistic*, Springfield (Ill.), Charles Thomas, 1968.

[9] *Storia dell'Organon aristotelico, I: Dai «Topici» al «De interpretatione»*, Florencia, Le Monnier, 1968.

[10] «Le syllogisme catégorique d'Aristote», *L'Age de la science* (1970) III 4, pp. 281-310.

El planteamiento de **Ł**ukasiewicz es sin duda «bienintencionado»: demostrada aparentemente por Russell[13], Strawson[14] y Quine[15] la imposibilidad de interpretar las proposiciones y, por ende, los razonamientos *(silogismos)* de la lógica aristotélica en el lenguaje formal de la lógica de predicados de primer orden, e incluso en el de la lógica de clases, por las razones que examinaremos a continuación, y dando por supuesto que la «lógica subyacente» a la aristotélica es la lógica de enunciados, o cálculo proposicional (algo de lo que, por supuesto, Aristóteles no tenía en modo alguno conciencia, aunque, siempre según **Ł**ukasiewicz, diseñó ciertos elementos de su teoría «como si» conociera algunos de los principios de dicha lógica), el autor polaco propone dar por bueno el sistema aristotélico como un lenguaje lógico peculiar cuyas variables representan términos *universales* (en el sentido aristotélico-tradicional) y cuyos functores lógicos son los cuatro nexos tradicionalmente simbolizados por las letras *A (afirmación universal), E (negación universal), I (afirmación particular), O (negación particular)*. Frente a la crítica de la gran mayoría de los lógicos modernos que condenan como erróneas varias de las relaciones establecidas por Aristóteles entre las proposiciones formadas a partir de esos cuatro functores[16], **Ł**ukasiewicz admite íntegramente dichas relaciones, a modo de definiciones previas sobre las que construye su propio esquema interpretativo en términos, como se ha dicho más arriba, de lógica de enunciados (superponiendo, pues, a

---

[11] «What Is a Syllogism?», *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973), pp. 136-154.

[12] «Aristotelian Syllogisms: Valid Arguments or True Generalized Conditionals?», *Mind* 83 (1974), pp. 278-281; «Aristotle's Natural Deduction System», en: ID. (comp.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 85-131.

[13] *Logic and Knowledge*, Londres, 1952.

[14] *Introduction to Logical Theory*, Londres, 1963.

[15] *Methods of Logic*, Nueva York, 1964(rev.).

[16] Verbigracia: la implicación de *I* por *A* o la incompatibilidad entre *A* y *E*.

los functores aristotélicos los propios del cálculo proposicional)[17]. El precio que paga, o le hace pagar a Aristóteles, por esa «redención» de su sistema lógico, al menos en lo que respecta a la silogística, es sencillamente la renuncia a todo intento de análisis lógico coherente de las proposiciones constitutivas de los silogismos. Precio, sin duda, excesivo, si tenemos en cuenta que Aristóteles sí basa efectivamente su teoría del razonamiento o silogismo en una teoría de la proposición simple que, además, tiene profundas implicaciones filosóficas[18]. Pero veamos por qué cree **Ł**ukasiewicz que ha de proceder como lo hace.

## 2. Universal *versus* existencial

En los capítulos 7 y 8 del breve tratado *Sobre la interpretación* (en adelante, *PH*[19]) expone Aristóteles la forma que pueden adoptar las proposiciones simples constituidas por un término-predicado (siempre *universal*, es decir, «referible a múltiples individuos», en definición de Aristóteles al comienzo del cap. 7) y un término-sujeto que puede ser *singular* o también *universal*. En este segundo caso cabe, a su vez, que el sujeto universal «se tome universalmente», lo que dará lugar a proposiciones con cuantificación del tipo «todo X...», o se

[17] Ayudándose, además, de cuatro axiomas constituidos por los modos silogísticos aristotélicos *Barbara* y *Datisi* y por sendos principios de identidad (nunca enunciados directa ni indirectamente por Aristóteles) expresados en las proposiciones *XaX* y *XiX,* donde *a* e *i* son, por supuesto, los functores homónimos del sistema aristotélico (universal afirmativo y particular afirmativo, respectivamente).

[18] Claro que, justamente, uno de los méritos que el autor polaco concede a la silogística aristotélica es su nula «contaminación» por elementos filosóficos supuestamente ajenos a su naturaleza puramente formal: «This purely logical work is entirely exempt from any philosophic contamination» (*op. cit.,* pág. 6).

[19] Del título original griego, Περὶ ἑρμηνείας (*Perì hermeneías*). Citamos siempre la versión española del *Órganon* editada en los volúmenes 51 y 115 de la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, Gredos, 1982 y 1988 (traducción, introducciones y notas de Miguel Candel).

tome no universalmente[20], lo que se expresa con una cuantificación del tipo «algún X...». Es importante la insistencia del autor en diferenciar la universalidad *implícita* inherente a ciertos términos (básicamente, los llamados tradicionalmente «nombres comunes» y los adjetivos) de la universalidad explicitada en la proposición por medio de los determinantes *todo, ninguno*. Determinantes, además, que sólo considera aplicables al término sujeto, pues estima impropia una proposición del tipo: *todo H es todo B*, ejemplificada en la obviamente falsa: *todo hombre es todo animal*[21]. Esta clara diferenciación entre universalidad semántica potencial o implícita, por un lado, y marca sintáctica explícita de aplicación universal, por otro, no se compadece demasiado con la tesis, predominante a partir de **Ł**ukasiewicz, de que no hay en la lógica de Aristóteles nada equivalente a la moderna noción de cuantificación.

Pero lo que más parece interesar al autor de *PH* es determinar las relaciones que guardan entre sí los cuatro tipos posibles de proposiciones «cuantificadas»[22] desde el punto de vista de su *valor veritativo* (es decir, desde el punto de vista *veritativo-funcional*, propio de la lógica de enunciados). Para ello ordena las proposiciones por pares de negaciones, de la forma siguiente:

---

[20] En los *Analíticos*, de un sujeto tomado no universalmente se dice que está tomado «en parte» (ἐν μέρει); de ahí su designación tradicional como «particular».

[21] En sus palabras: «no habrá ninguna afirmación en que lo universal se predique del predicado universal» (*PH* 7, 17b14-15). Aristóteles parece partir, pues, de la base de que el predicado tiene siempre mayor extensión que el sujeto, cosa que, sin embargo, no ocurre cuando aquél es la *definición* de éste, pues ambos son entonces coextensos; así, por ejemplo, no tendría por qué rechazar expresiones del tipo: *todo triángulo es toda porción de plano limitada por tres rectas.* No obstante, el autor del *Órganon* está considerando aquí el caso general de la predicación, en que el predicado es un término simple y no una combinación de términos, como en el caso de la definición.

[22] Por comodidad, aun antes de precisar la legitimidad de su aplicación a la lógica de Aristóteles, utilizaremos provisionalmente este término al hablar de las proposiciones introducidas por *todo, ninguno,* etc.

A: *(es) todo hombre blanco* /vs/ O: *no (es) todo hombre blanco*
I: *es algún hombre blanco* /vs/ E: *(no es) ningún hombre blanco*[23]

Los criterios seguidos para establecer este esquema son, por una parte, el ya mencionado de la asunción o no del sujeto en toda su extensión («universal tomado como universal» frente a «universal no tomado como tal») y el de la afirmación o negación de la pertenencia del predicado al sujeto. Esos cuatro rasgos, opuestos entre sí de dos en dos, permiten establecer diferentes tipos de *oposición* (ἀντικεῖσθαι) entre los enunciados que los poseen.

Pues bien, las relaciones de oposición vienen a equivaler en la lógica aristotélica a las funciones veritativas de la lógica de enunciados. Puesto que el objetivo del cuadro es *oponer* entre sí enunciados *simples* constituidos por los mismos términos, Aristóteles no considera nada equivalente a las funciones de *conjunción* y *disyunción*[24], pero sí estudia amplia y explícitamente, en *PH*, la de *negación* (ἀπόφασις) y con menos detalle, en los *Analíticos primeros* (en adelante, *AP*), la de *implicación* o *consecución* (ἀκολούθησις). Ahora bien, debido a la diferente cuantificación de unas y otras proposiciones, la negación pue-

[23] Aunque el orden en que Aristóteles las enumera, en éste y en todos los demás pasajes de *PH,* es: *A, O, E, I,* una alusión a «las diagonalmente (diametralmente) opuestas» en el cap. 10 (19b35) y una ordenación explícita como la nuestra, que aparece al final del cap. 7 (18a4-6), indican claramente que dicho orden corresponde, como hoy diríamos, al «sentido de las agujas del reloj» y que el autor tenía en mente (y, con toda certeza, en algún grabado que acompañaba el texto escrito o la exposición oral: cf. 19b26-29) un esquema como el aquí propuesto, con la universal afirmativa en el ángulo superior izquierdo, su negación (la particular negativa) en el ángulo superior derecho, la universal negativa en el ángulo inferior derecho y aquélla de la que ésta es negación (la particular afirmativa) en el ángulo inferior izquierdo. Este esquema fue sin duda el que dio origen al conocido tetrágono de la tradición aristotélica, aunque en ésta, a partir al menos del comentario de Ammonio (*In de interpr.,* 75v), se colocan, de izquierda a derecha y de arriba abajo, las universales *A-E* y las particulares *I-O.* (En nuestra versión española del texto para la B.C.G. colocamos entre paréntesis los términos —*es, no es*— cuando no aparecen explícitamente en griego.)

[24] Ésa es la razón de que no pueda atribuírsele, como a los estoicos, una lógica de enunciados propiamente dicha.

de ser dos clases: *total* o *parcial*[25]. La primera es la que se da entre universal afirmativa y universal negativa y recibe el nombre de *contrariedad* (ἐναντιότης); la representaremos así: $A \mathrel{H} E$. La segunda es la existente entre universales y particulares de signo contrario y recibe el nombre de *contradicción* (ἀντίφασις); la representaremos así: $A \dashv O$, $E \dashv I$. El hecho, a primera vista sorprendente, de que considere *total* la oposición de contrariedad antes que la de contradicción sólo encuentra explicación, como veremos, si se admiten como lógicamente correctas las funciones veritativas que Aristóteles asigna a los tipos de relación mencionados: la interpretación axiomática de Łukasiewicz, por ejemplo, que se quiere fiel a la literalidad del texto aristotélico, no puede dar razón de este punto. En cuanto a la consecución, es la relación que se da entre universales y particulares del mismo signo, representada así: $A \rightarrow I$, $E \rightarrow O$.

Para ilustrar los tres tipos de relación mencionados podemos recurrir a las siguientes tablas veritativo-funcionales:

| **A/E**[26] | **O/I** | **A+O/E+I** |
|---|---|---|
| V | F | V |
| F | V | V |
| F | F | F |
| V | V | F |

[25] La noción de «negación total» aparece en realidad expresada como «falsedad total», por ejemplo, en *AP* II 2, 54a2-18; ahora bien, es obvio que todo enunciado falso puede considerarse como negación de uno verdadero.

[26] Cuando en las dos primeras columnas, correspondientes a las proposiciones término de la relación, aparecen dos letras separadas por una barra, debe entenderse que la relación se establece entre las proposiciones representadas, en cada columna, a un mismo lado de la barra, nunca en sentido cruzado (así, en este caso, entre *A-O* y *E-I*).

| A | E | A⊦E[27] |
|---|---|---|
| V | F | V |
| F | V | V |
| F | F | V |
| V | V | F |

| A/E | I/O | A→I/E→O |
|---|---|---|
| V | V | V |
| F | F | V |
| F | V | V |
| V | F | F |

También podríamos añadir la desde Ammonio llamada relación de *subcontrariedad* (ὑπεναντιότης), a la que Aristóteles no da nombre pero en la que, al revés de la contrariedad, admite la verdad simultánea y rechaza la simultánea falsedad de sus polos, las dos proposiciones particulares. Dada esta característica, creemos más propio

[27] Como se echa de ver, las contrarias se niegan «totalmente» entre sí en el sentido de que una niega de la *totalidad* del campo semántico del sujeto lo que la otra afirma de esa misma totalidad. Se hallan, por así decir (y así lo dice explícitamente Aristóteles, cf. nota 23 supra), «diametralmente opuestas»: su «distancia» mutua es, por tanto, máxima (de ahí que admitan una verdad «intermedia» entre los extremos que ellas representan, pudiendo ser ambas falsas). Dadas estas características, no está fuera de lugar designar su mutua relación como de *incompatibilidad,* por oposición a la mutua *compatibilidad* de las particulares. Las contradictorias, en cambio, niegan o afirman, respectivamente, sólo una *parte* de lo que su opuesta afirma o niega: se hallan, por así decir, en oposición «mínima». Pero por eso mismo, porque el campo semántico de cada una empieza donde acaba el de su opuesta, no admiten término medio (principio de *tertio excluso*). Teniendo esto presente, se entiende bien por qué Aristóteles, en sus pruebas de refutación de los modos silogísticos no concluyentes (es decir, aquéllos que admiten varias conclusiones diferentes), se limita a mostrar que, en cada uno de ellos, una misma estructura formal de las premisas puede llevar a conclusiones *contrarias* (es decir, *totalmente opuestas*), lo que incluye, *a fortiori,* todas las demás conclusiones (intermedias) posibles.

llamarla relación de *compatibilidad*, que representaremos: *I—O*. He aquí su tabla:

| **I** | **O** | **I—O** |
|---|---|---|
| V | F | V |
| F | V | V |
| V | V | V |
| F | F | F |

Todas estas relaciones son obviamente simétricas, salvo $A \rightarrow I$, $E \rightarrow O$. Pues bien, es obvio, como han señalado Russell, Kneale, Quine, etc., que interpretando los enunciados *A, E, I, O* de la manera habitual en la lógica de predicados de primer orden, con su clara oposición entre cuantificación universal o hipotética, por un lado, y particular o «existencial», por otro, sólo podemos mantener en su integridad la tabla veritativo-funcional de la contradicción. Tendríamos, en efecto:

1) Para *A (es todo hombre blanco)*: $\forall x(Hx \rightarrow Bx)$
2) Para *E (no es ningún hombre blanco):* $\forall x(Hx \rightarrow \sim Bx)$
3) Para *I (es algún hombre blanco):* $\exists x(Hx \wedge Bx)$
4) Para *O (no es algún hombre blanco)*: $\exists x(Hx \wedge \sim Bx)$

Pero si, aplicando las transformaciones de De Morgan, escribimos:

1 bis) Para *A (es todo hombre blanco)*: $\sim\exists x(Hx \wedge \sim Bx)$
2 bis) Para *E (no es ningún hombre blanco):* $\sim\exists x(Hx \wedge Bx)$

resulta obvio que, por las propiedades de la conjunción, tanto *A* como *E* serán verdaderas en el caso, simplemente, de que sea verdad $\sim\exists x(Hx)$ y falso, por consiguiente, $\exists x(Hx)$ (es decir, en el caso de que no existan hombres sin más). En efecto, en tal caso será indiferente lo que ocurra con $Bx$: tanto si dicho miembro de la fórmula es verdadero como si no (es decir, tanto si hay cosas blancas como

si no), será falsa la conjunción $\exists x(Hx \wedge Bx)$ e igualmente verdaderas, por consiguiente, las fórmulas 1 bis) y 2 bis).

Es decir: en el supuesto de que *no existiera ni un solo hombre*, serían verdaderas *simultáneamente* $A$ y $E$, contra lo rotundamente afirmado por Aristóteles, que sólo admite su simultánea falsedad. Pero, además, es obvio que de $A$ entendido como $\sim\exists x(Hx \wedge \sim Bx)$ no se sigue en absoluto $I$, entendido como $\exists x(Hx \wedge Bx)$, como tampoco de $\sim\exists x(Hx \wedge Bx)$ se sigue $\exists x(Hx \wedge \sim Bx)$; en efecto, ya hemos visto que ambas universales pueden ser verdaderas en el caso de que $\sim\exists x(Hx)$, lo que corta de raíz la posibilidad de admitir como consecuentes suyos, respectivamente, $\exists x(Hx \wedge Bx)$ y $\exists x(Hx \wedge \sim Bx)$, que comportan necesariamente la verdad de $\exists x(Hx)$. Tendríamos, pues, unas tablas significativamente diferentes (excepto para la contradicción) de las arriba expuestas, a saber:

| **A** | **E** | **A⊦E** |
|---|---|---|
| V | F | V |
| F | V | V |
| F | F | V |
| V | V | V |

| **A/E** | **I/O** | **A→I/E→O** |
|---|---|---|
| V | V | V |
| F | F | V |
| F | V | V |
| V | F | V |

| I | O | I—O |
|---|---|---|
| V | F | V |
| F | V | V |
| F | F | V |
| V | V | V |

En definitiva, se borran por completo las diferencias entre las tres relaciones, pues todas ellas tienen exactamente los mismos valores veritativos. Éstos, además, se reducen a uno (V), para cualquier valor de las proposiciones relacionadas, con lo que dichas «funciones» pierden toda utilidad para el cálculo proposicional.

Semejante resultado es tanto más descorazonador cuanto que de las fórmulas $\exists x(Hx \wedge Bx)$ *(I)* y $\sim\exists x(Hx \wedge Bx)$ *(E)* se desprende lo bien fundado de dos de las llamadas *leyes de conversión*, profusamente empleadas por Aristóteles en su silogística como expediente para «perfeccionar» los modos de la 2ª y 3ª figuras transformándolos en modos de la 1ª. Leyes que se enuncian diciendo que, tanto en la proposición universal negativa como en la particular afirmativa, es posible invertir o intercambiar (*convertir*, en la terminología clásica) las posiciones de los términos (pasando el que era sujeto a predicado y viceversa) sin que cambie el valor veritativo de la proposición.

La única posibilidad aparente de sortear este escollo consistiría, como sugieren diversos autores (P. F. Strawson[28] entre ellos, pero sólo para refutar el expediente o mostrar su artificiosidad), en ligar la variable, al menos para la función sujeto[29], con un cuantificador existencial también en las proposiciones universales, obteniendo entonces:

[28] *Introduction to Logical Theory*, Londres, 1963.

[29] Los Kneale consideran que hay que presuponer referencia también para el predicado, a fin de salvar la convertibilidad de *E* y la silogística en general (*op. cit.*, pp. 60-61).

5) Para *A (es todo hombre blanco)*: $\sim\exists x(Hx\wedge\sim Bx)\wedge\exists x(Hx)$
6) Para *E (no es ningún hombre blanco):* $\sim\exists x(Hx\wedge Bx)\wedge\exists x(Hx)$

Operación que permite salvar la concepción aristotélica de las relaciones de contrariedad, $A \nvdash E$, y consecución, $A\rightarrow I$, $E\rightarrow O$, pero al prohibitivo precio de destruir la fundamental relación de contradicción, $A \dashv O$, $E \dashv I$, que es la base de todo el edificio lógico del *Órganon*, y la convertibilidad de *E*, pieza clave de la silogística.

En efecto, es obvio que, si *A* se interpreta como 5), negándola (es decir, «contradiciéndola») no obtendremos simplemente *O* interpretada como 4), es decir $\exists x(Hx\wedge\sim Bx)$, sino interpretada como la disyunción:

7) $\exists x(Hx\wedge\sim Bx)\vee\sim\exists x(Hx)$

Lo cual preserva las funciones veritativas de la contradicción (negación), pero rompe el esquema interpretativo inicial. Esto último, como veremos, no es un problema para nuestra interpretación, pero sí para la «solución» habitualmente propuesta por varios de los lógicos contemporáneos que quieren salvar la lógica aristotélica. En efecto, como veremos, no pocos de ellos suelen propugnar a tal efecto la exclusión de términos vacíos (carentes de extensión o *referente*) en la silogística del *Órganon*, mientras que en la interpretación de *A* brindada por 7) cabe obviamente la posibilidad de que el término sujeto sea vacío: $\sim\exists x(Hx)$.

Mucho más grave es lo que ocurre con el otro par: si *E* se interpreta como 6), su contradicción, *I*, no será sin más 3), es decir $\exists x(Hx\wedge Bx)$, sino la semánticamente aberrante disyunción:

8) $\exists x(Hx\wedge Bx)\vee\sim\exists x(Hx)$

(¿Quién estará dispuesto a admitir que la proposición *hay algún hombre blanco* —equivalente, dada la moderna interpretación existencial de *I*, a *es algún hombre blanco*— pueda significar que no existe hombre alguno: $\sim\exists x(Hx)$?)

Y, por supuesto, si mantenemos para ambas particulares las formulaciones 3) y 4), respectivamente, la relación de cada una de ellas con la universal de signo contrario dejará de ser de contradicción para convertirse en contrariedad *(sensu aristotelico)*. En efecto:

Si $\exists x(Hx)$ es falso, tanto *A*, $\sim\exists x(Hx\wedge\sim Bx)\wedge\exists x(Hx)$, como *O*, $\exists x(Hx\wedge\sim Bx)$, serán falsas, sin que por ello quepa su simultánea verdad, dada la obvia incompatibilidad de $\sim\exists x(Hx\wedge\sim Bx)$ con $\exists x(Hx\wedge\sim Bx)$. Análogamente para *E*, $\sim\exists x(Hx\wedge Bx)\wedge\exists x(Hx)$, e *I*, $\exists x(Hx\wedge Bx)$.

Por último, de la fórmula de *E*, $\sim\exists x(Hx\wedge Bx)\wedge\exists x(Hx)$ no se desprende en modo alguno su conversa $\sim\exists x(Bx\wedge Hx)\wedge\exists x(Bx)$, como exigiría Aristóteles, pues, aunque el primer miembro de esta última fórmula, $\sim\exists x(Bx\wedge Hx)$, es equivalente al correspondiente de la primera (por la propiedad conmutativa de la conjunción), en modo alguno se da esa equivalencia entre los segundos miembros respectivos.

Para semejante viaje por la lógica aristotélica no hacían falta las alforjas de la lógica russelliana de predicados. Tampoco, como podemos predecir sobre la base de una elemental analogía, las de la lógica de clases con proscripción de la clase nula.

Se entiende, pues, que **Ł**ukasiewicz renunciara a utilizar ambos formalismos, negando, de paso, la existencia de auténticos cuantificadores en la lógica aristotélica. Lo que ya es más difícil de entender es que no hallara otra vía alternativa de interpretación que el recurso forzado al cálculo proposicional.

Pues, en efecto, existen otras vías.

## 3. Soluciones alternativas

Una es la propuesta por G. G. Granger[30]. Según este autor francés, la silogística aristotélica es un conjunto de reglas *metalingüísticas*[31] de inferencia o consecuencia *semántica*, en que sólo los términos y las proposiciones por ellos formadas se encuentran en el plano del lenguaje objeto, siendo las figuras y modos silogísticos, así como los procedimientos de transformación de unos en otros, especialmente las reglas de conversión y «exposición», ἔκθεσις (*ékthesis*), metarrazonamientos consistentes en la determinación de correspondencias entre dichos términos y proposiciones, por un lado, y ciertos modelos semánticos, por otro[32]. Los elementos de cálculo proposicional que sin duda allí aparecen corresponden al nivel *metalógico*, no al del lenguaje objeto, como pretende Łukasiewicz. La técnica de formulación de dicho análisis metalingüístico utilizada por Granger para simbolizar los términos y sus mutuas relaciones de inclusión o exclusión, total o parcial, son los llamados «círculos de Euler»[33], entendidos siempre como representaciones de *términos no vacíos*.

---

[30] «Le syllogisme catégorique d'Aristote», *L'Age de la science* III 4, (1970), pp. 281-310.

[31] A diferencia de la interpretación de Łukasiewicz y la mayoría de los intentos anteriores y posteriores, que quieren ver en la silogística un cálculo lógico cerrado sobre sí mismo, en el que tanto los functores como las variables estarían en el mismo plano del discurso.

[32] Cf. nuestra introducción a la edición española de los *Analíticos primeros* (ARISTÓTELES, *Tratados de lógica II,* Madrid, Gredos, 1988, p. 88: «Aristóteles intenta con el silogismo crear un *mecanismo de convicción* que, más allá de la semántica de los términos concretos (aunque tanto las reglas de enlace como las de transformación de unos enlaces en otros son en definitiva reglas semánticas...), haga patente por su misma estructura, por su *figura*, la concatenación entre los extremos.»

[33] En realidad, el primer autor del que se conoce el uso de esta técnica de esquematización de relaciones lógicas es G. W. Leibniz. No hay que confundir los círculos de Euler con los diagramas de Venn, mucho más precisos, pero difíciles de adaptar a la representación de las proposiciones aristotélicas por la presunta ausencia de términos vacíos en ellas. (Aunque, como veremos más adelante, dicha ausencia no siempre es tal.)

Una postura análoga es la adoptada por V. Sainati: «Las fórmulas aristotélicas, en cuanto *reglas* de la deducción silogística, no son *leyes* poseedoras de una verdad "formal" propia, independiente del valor de los términos. (...) La lógica misma se le presenta, pues, no como una ciencia formal, sino como la metateoría de un cierto lenguaje objeto no formal.»[34]

La solución de los Kneale[35] consiste en postular que todos los términos empleados por Aristóteles en sus fórmulas son términos con referencia, no vacíos. Ello permite reformular las proposiciones por él estudiadas con los formalismos ordinarios de la lógica de predicados (es decir, con las fórmulas 1bis), 2bis), 3) y 4) propuestas más arriba), pero introduciendo con ello una fuerte restricción en la interpretación de dichos formalismos que viene a significar, en la práctica, la supresión de toda cuantificación verdaderamente universal.

Por último, la propuesta de John Corcoran[36], seguramente la que mejor ha conciliado hasta ahora las exigencias del moderno análisis formal con la lógica aristotélica (es decir, con una interpretación no desnaturalizadora de ésta), presenta la silogística como la exposición de la «lógica subyacente» al método *demostrativo* propio de la ciencia (tal como Aristóteles la concibe), lógica que consiste en un *sistema de deducción natural*, en el que los silogismos de la primera figura son «aplicaciones de reglas de inferencia», y los de las otras figuras, «argumentos derivados». Esta teoría de la deducción «es fundamental en el sentido de que *no presupone ninguna otra lógica*, ni siquiera la pro-

---

[34] *Op. cit.,* traducción propia de la versión alemana incluida en MENNE, A. - ÖFFENBERGER, N. (comps.), *Über den Folgerungsbegriff in der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Olms, 1995, p. 121. Para Sainati, los únicos elementos pertenecientes al lenguaje objeto son los términos: incluso los functores proposicionales *(A, E, I, O)* son ya de naturaleza metalingüística, criterio que compartimos.

[35] Ver nota 6 supra.

[36] «Aristotle's Natural Deduction System» en: ID. (comp.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 85-131.

posicional», y es además «completa, en el sentido de que todo argumento *P-c*[37] válido compuesto de juicios categóricos puede "demostrarse" como válido mediante una deducción formal interior al sistema»[38]. La teoría de la deducción natural aristotélica consta, según Corcoran, de un lenguaje *L* compuesto por las cuatro constantes lógicas *A, E, I, O* (que el autor rebautiza con las iniciales de los determinantes ingleses *all, none, some, some not: A, N, S, $*) y un conjunto infinito *U* de constantes extralógicas (los términos sin contenido determinado, simbolizados por letras, que usa Aristó-teles); a dicho lenguaje corresponde un sistema sintáctico *S*, for-mado por términos significativos (con contenido determinado) «correlacionados con las substancias secundarias[39] (universales de clase) (...). La interpretación *ix* del término significativo *x* es la extensión de la substancia secundaria correlacionada con *x*.» Dicha interpretación «asigna a cada término significativo un conjunto de substancias primarias (individuos) que "podría ser" la extensión de la substancia secundaria.»[40] Como los demás autores anteriormente citados, presupone en todos los términos del lenguaje lógico aris-totélico la connotación de existencia *(existential import)*: «... *j* es una *interpretación* de *L* si y sólo si *j* es una función que asigna un conjunto no vacío a cada miembro de *U*.» Y aclara en una nota: «Esto explicaría la llamada connotación de existencia de los juicios *A* y *N*. Obsérvese que, según este punto de vista, la connotación de existencia es resultado de la semántica de los *términos* y no tiene conexión ninguna con el significado de 'todos'.»[41]

---

[37] «Premisas-conclusión».

[38] *Op. cit.,* pp. 92-93 (traducción propia, subrayados y entrecomillados del autor).

[39] En sentido aristotélico (cf. *Categorías* —en adelante, *K*— cap. 5).

[40] *Op. cit.*, pp. 98-104.

[41] *Ibíd.,* p. 104. Esta última observación coincide plenamente con la ya mencionada interpretación de los Kneale.

Por encima, pues, de algunas diferencias de mayor o menor calado[42], todos estos autores coinciden en reconocer el carácter formal riguroso y autosuficiente de la lógica de Aristóteles sin sentirse obligados a prestarle las muletas de otros formalismos, como el del cálculo proposicional, supuestamente subyacentes a aquélla. Pero, sobre todo, ponen en evidencia el carácter no meramente *calculístico*, sino *semántico*, de la formalización aristotélica, formalización que sólo pretende mostrar las regularidades subyacentes al *lenguaje natural* para facilitar su uso como herramienta de argumentación rigurosa al servicio del estudio científico de la realidad. Estudio que exige a su vez la fundamentación directa o indirecta (mediante argumentación) de cualquier proposición explicativa en principios previos indemostrables, objeto de la «filosofía primera». De ahí que la lógica de Aristóteles, sin merma del rigor formal, sea inseparable de su metafísica.

Pues bien, por eso mismo, porque la metafísica es el saber (o, simplemente, el preguntar) acerca de los elementos más simples de nuestra representación de la realidad, no es de recibo circunscribir el análisis lógico aristotélico, como hacen todos los autores citados últimamente, al plano «superior» de la teoría silogística, o combinatoria de proposiciones con fines deductivos, sin reconocer que aquél presupone un nivel analítico previo: el de la proposición simple. De ahí que nos parezca inexcusable, aun aceptando muchas de las conclusiones de dichos autores, dar un paso más e intentar una interpretación formal coherente de la teoría aristotélica de los nexos intraproposicionales entre términos. En otras palabras, no aceptar di-

[42] Granger, por ejemplo, discreparía de Corcoran en el recurso que éste hace a la noción de «clase o conjunto de *individuos*» como correlato semántico de los términos; en su lugar, habla de «clases de *modelos* o *representaciones*», rehuyendo, pues, el enfoque meramente extensional y haciendo así —en nuestra opinión— mayor justicia al planteamiento aristotélico.

chos nexos como «constantes lógicas» inanalizables[43], sino descomponerlas, si es posible, en elementos más simples.

## 4. La silogística: ¿combinatoria de proposiciones o combinatoria de términos?

De hecho, ya una interpretación rigurosa de la teoría aristotélica del razonamiento deductivo o silogismo nos lleva a poner el acento en los nexos entre términos antes que en los nexos entre proposiciones. En efecto, la definición-descripción que del silogismo hace Aristóteles en los primeros párrafos de *AP* dice así:

> «El razonamiento[44] es un enunciado[45] en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el simple hecho de darse esas cosas. Llamo *por el simple hecho de darse esas cosas* al hecho de que aquello se siga en virtud de esas cosas, y llamo *el hecho de que aquello se siga en virtud de esas cosas* al hecho de que no se precise de ningún término ajeno para que se dé necesariamente la conclusión.»[46]

Y más adelante, al introducir la llamada *primera figura*:

> «Cuando tres términos se relacionan entre sí de tal manera que el último esté contenido en el conjunto del término medio y el término medio esté o no esté contenido en el conjunto del término primero, habrá necesariamente un razonamiento perfecto entre los términos extremos.»[47]

---

[43] Planteamiento «abstencionista» inaugurado por Łukasiewicz y seguido por todos los estudiosos posteriores, que sepamos, sin excepción.

[44] Traducimos, dentro del texto aristotélico, συλλογισμός por 'razonamiento', pues el autor del *Órganon* emplea aquel término en un sentido más amplio que el estrictamente correspondiente a los esquemas deductivos aquí estudiados.

[45] En sentido amplio (discurso), no como simple proposición (al modo como lo entiende Łukasiewicz, condicionado por su prejuicio de negar al silogismo el carácter de inferencia).

[46] *AP* I 1, 24b18-22.

[47] *AP* I 4, 25b32-35.

Por otro lado, en numerosos pasajes de *AP*, en lugar de hablar de *proposiciones* o *premisas* (προτάσεις), lo hace acerca de *intervalos* (διαστήματα), obviamente entre términos[48].

Ahora bien, si el «cálculo» silogístico[49] es básicamente una «operación» efectuada con varios términos (un mínimo de tres), está claro que el análisis debe centrarse en la naturaleza de los *operadores* (las «constantes lógicas» de Corcoran). Pues bien, ese análisis es el objeto central, como ya hemos visto, de *PH*, cuyas definiciones de los mencionados «operadores» reaparecen sumariamente consignadas al comienzo de *AP*:

> «Llamo universal a darse en todos o en ninguno, particular a darse en alguno o no darse en alguno o no darse en todos».[50]

> «El que una cosa esté contenida en el conjunto de otra y el que una cosa se predique acerca de toda la extensión de otra es lo mismo. Decimos que se predica *acerca de cada uno* cuando no es posible tomar nada acerca de lo cual no se diga el otro término; y de igual manera en el caso de *acerca de ninguno*.»[51]

Parece claro, pues, que los cuatro operadores mencionados son otras tantas *relaciones* de atribución posibles de un predicado a un sujeto. El término 'relación' no es arbitrario ni anacrónico: el propio

---

[48] Cf., por ejemplo, 35a12, 31; 38a4; 42b9. Otro tanto ocurre en los *Analíticos segundos*.

[49] De hecho, el término συλλογισμός remite a una cierta «computación» de diversos factores con vistas a obtener un resultado.

[50] *AP* I 1, 24a18-19.

[51] *Ibid.,* 24b26-30. Aquí muestra Aristóteles la equivalencia, como expresión de una predicación universal, entre la fórmula que presenta el sujeto como un conjunto incluido en el conjunto del predicado y la que presenta el predicado como aplicado a la totalidad del sujeto. De paso apunta una equivalencia que debería hacer pensar a todos aquéllos que niegan la existencia de cuantificación en la lógica aristotélica: es lo mismo predicar algo acerca de cada uno de los componentes de un sujeto que negar la posibilidad de que a alguno de ellos no se le pueda aplicar dicho predicado. En definitiva, algo así como la equivalencia entre las fórmulas 1) y 1bis) expuestas más arriba...

autor de *AP* emplea la forma verbal correspondiente, ἔχειν πρός[52]. Dada la caracterización que de ellas hace Aristóteles, bien podríamos simbolizarlas[53] de la siguiente manera, mucho más descriptiva que las cuatro vocales tradicionales (designando el predicado por *P* y el sujeto por *S*):

| | |
|---|---|
| *Universal afirmativa:* | P[S |
| *Particular negativa* (negación de la anterior): | P]S[54] |
| *Particular afirmativa:* | P+S |
| *Universal negativa* (negación de la anterior): | P–S |

Las propiedades de estas relaciones son, obviamente, las siguientes:

[ es transitiva y antisimétrica[55]
] no es ni transitiva ni simétrica
+,– son simétricas pero no transitivas[56]

---

[52] Cf. *AP* I 4, 25b32: ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους («se relacionan entre sí») significa literalmente: «están los unos respecto de los otros».

[53] Como es sabido, Aristóteles no las simboliza (sólo lo hace con los términos), lo cual refuerza la idea de que el plano lingüístico de los operadores es *metalingüístico* respecto al de los términos: éstos se *mencionan,* aquéllos se *usan.*

[54] Esta notación de la relación particular negativa tiene la virtud de indicar intuitivamente su naturaleza *opuesta* a la de la universal afirmativa, a la par que sugiere una de las tres posibles interpretaciones semánticas de dicha relación predicativa: aquélla según la cual la extensión del predicado está incluida en la del sujeto (a la inversa de su opuesta).

[55] Cabría, teóricamente, atribuirle también la propiedad reflexiva, como hace Łukasiewicz con esta relación y con la particular afirmativa, reformulándolas como relaciones de identidad. Pero dicha propiedad carece de interés para Aristóteles, al menos en la silogística, por lo que (a diferencia del lógico polaco, que la necesita para completar el cuadro de su interpretación axiomática de *AP*) no apela nunca a ella.

[56] Esta simetría es la que permitiría explicar, sin recurrir como hace Aristóteles en *AP* I 2 al procedimiento de *ékthesis,* la convertibilidad de A–B y A+B. Otro caso muy diferente, que a primera vista no se desprende en absoluto de las propiedades de la relación, es el de la llamada «convertibilidad parcial» de A[B en B+A, como veremos más adelante.

Este simbolismo, unido a la presentación de los términos en el orden «estándar» propugnado por Patzig (predicado-sujeto)[57], permite mostrar con toda claridad la fuerza deductiva de los modos silogísticos de la primera figura, donde la relación conclusiva entre los términos extremos aparece naturalmente como el *producto* de las relaciones de cada uno con el término medio. En efecto, en la determinación de dicho producto, las relaciones negativas y las particulares predominan sobre las afirmativas y las universales, según reza el célebre hexámetro mnemotécnico de la lógica tradi-cional, *peiorem sequitur semper conclusio partem*:

[ [ = [ – [ = – [ + = + – + = ] [ ] = ]

Arrojan producto nulo las combinaciones formadas por dos negativas o dos particulares (a saber: – –, –], + +, +], ] ]), pues no garantizan ningún campo semántico común a los tres términos.

Lo que, aplicado a los cuatro modos (perfectos) de la primera figura y representando las relaciones de la manera más «natural», a saber, uniendo los extremos con el término medio en una cadena continua, nos daría:

| | |
|---|---|
| *Barbara:* | A[B[C=A[C |
| *Celarent:* | A–B[C=A–C |
| *Darii:* | A[B+C=A+C |
| *Ferio:* | A–B+C=A]C |

En cuanto a los modos de las otras dos figuras, considerados imperfectos por Aristóteles en razón de que les «faltan pasos» para mostrar de forma directa la relación existente entre los términos extremos, podrían simbolizarse así (designando siempre el «término me-

[57] Que es el orden seguido generalmente por Aristóteles. V.g.: «Si A se predica acerca de todo B y B se predica acerca de todo C, es necesario que A se predique de todo C (...) si A no se predica acerca de ningún B y B se predica de todo C, A no se dará en ningún C» (*AP* I 4, 25b37-26a2).

dio» con la letra M, dado que su posición no permite identificarlo inmediatamente como tal):

Segunda figura

*Cesare:* M –N / [O =N–O

*Camestres:* M [N / –O =N–O

*Festino:* M –N / +O =N]O

*Baroco:* M [N / ]O =N]O

Tercera figura

*Disamis:* R+ / S[ M =R+S

*Datisi:* R[ / S+ M =R+S

*Bocardo:* R] / S[ M =R]S

*Ferison:* R– / S+ M =R]S

*Darapti:* R[ M =R+S[58]
S[

*Felapton:* R– M =R]S[59]
S[

Estos diez últimos esquemas pueden convertirse también en silogismos perfectos si añadimos los conocidos pasos consistentes, alternativamente, en: *a)* con aquellas proposiciones que lo admitan (las de tipo P–S o P+S), invertir el orden de los términos (y, eventualmente, el de las premisas) hasta obtener un silogismo de la primera figura[60]; *b)* en las que no sea ése el caso (tipos P[S y P]S), suponer la contradictoria de la conclusión para, combinándola con una de las premisas, deducir a través de un silogismo de la 1ª figura la contradictoria de la otra, que se había supuesto verdadera (reducción al absurdo o a lo imposible). El primero, al menos, de dichos procedimientos de «extensión del argumento», como lo llama L. E. Rose, podría visualizarse fácilmente a partir de nuestro sistema de notación haciendo «rotar» los extremos en torno al término medio M hasta alinearlos en el orden estándar de la primera figura; rotación obviamente facilitada por la reversibilidad de las relaciones + y –.

Esto nos lleva a preguntarnos qué tipo de representación «figurativa» se hacía Aristóteles del poder deductivo de los silogismos perfectos (no sólo los de la primera figura, sino también los de las otras

[58] Éste es el único modo, entre los estudiados por Aristóteles, en que el producto [ [, en lugar de ser [, se reduce a +. Ello es debido a la particular posición del término medio como sujeto, que restringe el campo semántico común a los extremos hasta el punto de no garantizar la inclusión total del uno en el otro.

[59] Por las mismas razones que en el modo anterior, el producto – [ queda reducido a ].

[60] V.g.: en M[N, M–O = N–O *(Camestres),* si convertimos M–O en O–M y la trasponemos delante de M[N, obtendremos un perfecto *Cesare*: O–M[N = O–N, equivalente, también por conversión, a N–O.

dos una vez «completados» por los procedimientos antedichos). Porque, como dice Corcoran, el principio fundamental del sistema silogístico aristotélico (lo que hace a su autor digno del título de fundador de la lógica) es el llamado «principio de la forma», que podríamos formular diciendo: la fuerza —«necesidad», por decirlo como Aristóteles— en virtud de la cual un argumento es concluyente radica en su estructura (en cualquiera de las acepciones *espaciales* de este término, v.g.: «geométrica», «mecánica», etc.), que determina por sí misma la conexión entre los términos, independientemente del contenido de éstos. Parece, pues, razonable suponer que Aristóteles asociaba las fórmulas puramente verbales a esquemas (σχήματα, literalmente: «figuras») de tipo espacial, geométrico (como nuestros círculos de Euler, por ejemplo) o acaso mecánico (así, *Barbara* podría asociarse, pongamos, a la transmisión del movimiento entre dos masas por mediación de una tercera masa interpuesta, en tanto que *Cesare* podría «materializarse» en una situación en que la primera masa, al carecer de «contacto» con la intermedia, quedara privada también de contacto con la tercera, por hallarse ésta solidariamente unida a la intermedia, etc.). En cualquier caso, está fuera de duda, como mostró Patzig, que la disposición «espacial» de los términos en el silogismo tiene mucho que ver con su fuerza argumentativa[61].

## 5. La referencia de los términos

Hasta aquí no hemos dicho, en el fondo, nada que vaya más allá de lo sostenido por los últimos autores mencionados. Pero si, en lugar de considerar los cuatro operadores, relaciones o constantes lógicas, como *externos* o *superpuestos* a los términos, y a éstos como *semántica-*

[61] Como lo demuestra su aplicación a la llamada «inteligencia artificial» (en realidad, simples máquinas de operar que «no saben lo que hacen»), la lógica es una herramienta del pensamiento en sentido literal: sirve para ahorrar energía mental haciendo ciertas operaciones sin tener que pensarlas (aunque, por supuesto, la construcción de un lenguaje lógico, como la de una herramienta, requiere considerable esfuerzo).

*mente indiferentes* a las relaciones que aquéllos les imponen, suponemos por el contrario que la forma de la relación modifica de algún modo el contenido de los términos, ya no podremos seguir viaje en compañía de dichos autores.

Pero ¿por qué habríamos de suponer eso? Por varias razones que vamos a ver inmediatamente.

*a)* La primera tiene que ver con el hecho de que, a diferencia de lo que apuntamos en la nota 56 supra, la justificación de las fundamentales reglas de convertibilidad total de los esquemas proposicionales A–B y A+B y convertibilidad parcial del esquema A[B (en B+A) tiene carácter *semántico*, como bien muestra Granger[62], pues deriva de un *principio de contraposición* (versión semántica del *modus tollens* que excluye una interpretación vacía de los términos) apoyado en la llamada *ékthesis*. Dice Aristóteles:

> «Si, pues, en ningún B se da A, tampoco en ningún A se dará B: en efecto, *si se diera en alguno, v.g.: en C, no sería verdad que en ningún B se da A: pues C es uno de los B*.»[63]

El recurso a la *ékthesis* o *exposición*, veladamente criticado ya por Alejandro de Afrodisia como paso del plano lógico al sensorial[64] y considerado por **Ł**ukasiewicz como totalmente accesorio y marginal (aunque válido desde el punto de vista lógico si se introduce un cuantificador existencial en la proposición que tiene por sujeto el término «expuesto» o «seleccionado»), es en realidad, según se desprende del texto aristotélico, el pilar sobre el que se sustentan las reglas de convertibilidad: en primer lugar, la convertibilidad de A–B en B–A y viceversa (y de paso la de A[B en B+A); en segundo lugar, sobre la base de lo anterior, la convertibilidad de A+B en B+A (lo

---

[62] *Op. cit.,* pp. 299-300.

[63] *AP* I 2, 25a15-17. Resaltamos en cursiva el fragmento que corresponde exactamente a la argumentación por *ékthesis*.

[64] *In Analytica Priora*, 32.32.

que conduce, unido a la convertibilidad de A[B en B+A, a la implicación A[B→A+B). Ahora bien, sin estas reglas de conversión (y, en menor medida, sin el principio de contraposición arriba mencionado), sólo los modos silogísticos de la primera figura tendrían poder demostrativo; luego pocas dudas puede haber de la importancia del procedimiento de *ékthesis* para la silogística de Aristóteles.

Pues bien, la aplicación de una cuantificación existencial a la proposición resultante de la *ékthesis* (como acertadamente propone **Ł**ukasiewicz, aunque sin reconocer que esa formulación subyazga al tratamiento aristotélico del tema) abre la vía para preguntarse por qué no habría de poder aplicarse la cuantificación existencial también a las proposiciones de tipo A+B.

*b)* La segunda razón tiene que ver con la dudosa veracidad de un supuesto que hemos visto compartido por casi todos los modernos intérpretes de la lógica aristotélica, a saber: que Aristóteles no considera la posibilidad de términos vacíos, sin referencia. Si este supuesto fuera cierto, habría que preguntarse qué sentido tienen pasajes como el siguiente de *K*:

> «Que Sócrates esté sano es lo contrario de que Sócrates esté enfermo; pero tampoco en estos casos es necesario que siempre una de las dos cosas sea verdadera y la otra falsa: pues, existiendo Sócrates, será verdadero lo uno y falso lo otro, pero, *no existiendo*, ambas cosas serán falsas: en efecto, ni el que Sócrates esté enfermo ni el que esté sano son verdad si, en definitiva, no existe el mismo Sócrates. (...) En el caso, en cambio, de la afirmación y la negación, tanto si existe como si no existe, siempre lo uno es verdadero y lo otro falso: en efecto, entre que Sócrates esté enfermo y que Sócrates no esté enfermo, si él existe, está claro que una de las dos cosas será verdadera o falsa, y de manera parecida si no existe: pues el que esté enfermo, si no existe, es falso, y, en cambio, el que no esté enfermo es verdadero».[65]

[65] *K* 10, 13b14-19, 27-33. A quien pudiera objetar que nuestra traducción interpreta tendenciosamente el sentido del verbo εἶναι debiera bastarle con leer sin prejuicios, en el original griego, los fragmentos pertinentes del pasaje de las *Categorías* aquí citado:

La única impugnación que podría hacerse a nuestra traducción-interpretación de este pasaje como admisión de la posibilidad de un término vacío ('Sócrates') sería aquélla que se basara en la previa negación de que el verbo εἶναι tenga aquí, o en los textos aristotélicos en general, valor existencial. Sobre esta cuestión nos remitimos sin más al autorizado criterio de Jaakko Hintikka[66], para quien el pasaje recién citado, entre otros muchos[67], exige una interpretación inequívocamente existencial de dicho verbo.

Alguno podría objetar que la restricción de la semántica de los términos en el sentido de excluir su vaciedad vale sólo para la silogística. Pero, como es de sobras sabido, la silogística toma pie en el análisis de las proposiciones simples llevado a cabo en *PH*, y es precisamente este último texto uno de los que contiene más alusiones a términos sin referencia. Por otra parte, en ningún momento advierte Aristóteles, ni en *AP* ni en *AS*, que esté ampliando ni restringiendo la semántica de los términos empleados. En cambio, lo que sí está claro en *AS*, como observa oportunamente Hintikka[68], es que uno de los objetivos principales del razonamiento científico es demostrar la existencia de referencia para determinados términos (lo que implica de entrada la posibilidad de que carezcan de ella).

---

ὄντος μὲν γὰρ Σωκράτους ἔσται τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος, μὴ ὄντος δὲ ἀμφότερα ψευδῆ· οὔτε γὰρ τὸ νοσεῖν Σωκράτη οὔτε τὸ ὑγιαίνειν ἀληθὲς μὴ ὄντος ὅλως τοῦ Σωκράτους. (...) ἐπὶ δέ γε τῆς καταφάσεως καὶ τῆς ἀποφάσεως ἀεί, ἐάν τε ᾖ ἐάν τε μὴ ᾖ, τὸ μὲν ἕτερον ἔσται ψεῦδος τὸ δὲ ἕτερον ἀληθές. La idea de *esse simpliciter* o *existencia* —en este caso, su negación— queda reforzada incluso en algún momento por el inequívoco adverbio ὅλως («en definitiva», «en absoluto») aplicado al verbo *ser*.

[66] «The Varieties of Being in Aristotle», en: KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (comps.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 81-114.

[67] V.g.: *PH* 11, 21a25-27; *Analíticos segundos* (en adelante, *AS*) II 1-2; *Sobre las refutaciones sofísticas* (*RS*) 5, 167a4-6; asimismo, numerosos pasos del libro VIII de la *Física* y el XII de la *Metafísica.*

[68] *Op. cit.,* pp. 89-92.

*c)* La tercera razón para ir más allá de una semántica exclusivamente denotacionista en la interpretación de la lógica de Aristóteles tiene que ver con el análisis que éste hace de un procedimiento que tradicionalmente ha dado en llamarse «*obversión* de proposiciones *equipolentes*». Consiste ésta en el paso de una proposición afirmativa de predicado nominal de un determinado signo (v.g.: *es todo hombre no-blanco*) a una negativa de predicado nominal de signo contrario (v.g.: *no es ningún hombre blanco*)[69]. Dicho paso, que en una notación moderna típica como la de la lógica de predicados de primer orden sería irrelevante, por corresponderles a las dos expresiones de nuestro ejemplo una misma y única fórmula (a saber: $\forall x(Hx \rightarrow \sim Bx)$), supone desde el punto de vista aristotélico una transformación entre estructuras lógica y semánticamente heterogéneas. En otras palabras, según Aristóteles no se trata en realidad de proposiciones equipolentes[70]. Dice, en efecto:

> «Y éstas se siguen así: a *es todo hombre no-justo, no es ningún hombre justo*, a *es algún hombre justo*, la opuesta [a la primera], que *no es todo hombre no-justo*; en efecto, necesariamente habrá alguno [que lo sea].»[71]

Y también, de manera mucho más explícita:

---

[69] Llamamos (siguiendo a Aristóteles) «proposición negativa» a aquélla en que la negación se aplica directamente al verbo o núcleo verbal (*es*, en este caso).

[70] Salvo, quizá, en aquellos casos en que el sujeto es un término singular, v.g.: *Sócrates no es sabio = Sócrates es no-sabio* (cf. *PH* 10, 20a23-26).

[71] *PH* 10, 20a20-23. Bocheński (1956/1962), en cambio, traduce (erróneamente) este paso así: «A [la proposición] *ningún hombre es justo* le sigue *todo hombre es no-justo,* la contradictoria de *algún hombre es justo* es *no todo hombre es no-*justo*;* pues alguno ha de ser [justo]» (original alemán). Ya sin necesidad de comparar con el original griego se echa de ver que la contradictoria de *algún hombre es justo* no puede en ningún caso ser *no todo hombre es no-justo,* sino *ningún hombre es justo,* que en modo alguno es equipolente de la anterior. Por otro lado, el orden en que, según el texto griego, se siguen *es todo hombre no-justo,* y *no es ningún hombre justo* es exactamente el contrario del que propone la versión de Bocheński.

> «Ahora bien, hay alguna diferencia, al establecer o eliminar[72], entre considerar que significan lo mismo o que significan cosas distintas el *no ser tal cosa* y el *ser no-eso*, v.g.: el *no ser blanco* y el *ser no-blanco*. En efecto, no significa lo mismo ni es negación de *ser blanco* el *ser no-blanco*, sino el *no ser blanco*. La explicación de ello es la siguiente. En efecto, se comporta de igual manera *puede caminar* respecto a *puede no caminar* que *es blanco* respecto a *es no-blanco* y *conoce el bien* respecto a *conoce* el *no-bien*. (...) Si, pues, *no es capaz de caminar* significa lo mismo que *es capaz de no caminar* o que *no caminar*, se darán las dos cosas a la vez en lo mismo (pues el mismo puede tanto caminar como no caminar, y es conocedor del bien y del no-bien), pero la afirmación y la negación opuestas no se dan a la vez en la misma cosa. Así, pues, igual que no es lo mismo no conocer el bien que conocer el no-bien, tampoco es lo mismo ser no-bueno que no ser bueno. (...) Tampoco es lo mismo ser no-igual y no ser igual: en efecto, en lo primero, lo que es no-igual, subyace algo, y es lo desigual; en cambio, en lo segundo, no subyace nada. Por eso no todo es igual o desigual, en cambio todo es igual o no-igual. Y aún, el *hay madera no blanca* y *no hay madera blanca* no se dan a la vez. En efecto, si hay madera no blanca, habrá madera; en cambio, lo que no es madera blanca no necesariamente ha de ser madera.»[73]

Queda claro, pues, que se trata de pares de proposiciones de diferente naturaleza, de manera que de un miembro del par puede inferirse el otro, *pero no viceversa* (pues, si así fuera, se trataría de una relación de doble implicación, es decir, de equivalencia). Ahora bien, el sentido de la implicación simple es justamente, para Aristóteles, el que va de la afirmativa a la negativa supuestamente equipolente, *y no al revés*[74]. En efecto, aparte del primero de los textos recién citados, tenemos:

[72] κατασκευάζειν ἢ ἀνασκευάζειν; léase: «afirmar o negar».

[73] *AP* I 46, 51b5-31.

[74] Con la excepción mencionada en la nota 70 supra.

«Entendamos lo dicho a partir del diagrama siguiente:

| | | |
|---|---|---|
| *[A]* | | *[B]* |
| *es justo el hombre* | + | negación de esto, *no es justo el hombre;* |
| *[D]* | | *[C]* |
| *no es no-justo el hombre* | + | negación de *es no-justo el hombre*[75]. |

En efecto, aquí el *es* y el *no es* se añaden a *justo* y a *no-justo*. Estas aserciones, pues, tal como se dice en los *Analíticos*[76], se ordenan así. Se comportan de manera semejante aunque la afirmación sea del nombre tomado universalmente, v.g.:

| | | |
|---|---|---|
| *[A]* | | *[B]* |
| *es todo hombre justo* | + | *no es todo hombre justo* |
| *[D]* | | *[C]* |
| *no es todo hombre no-justo* | + | *es todo hombre no-justo*.»[77] |

Y sobre todo:

«Y guardan entre sí el orden siguiente. Sea *ser bueno* aquello sobre lo que ponemos *A*, *no ser bueno* aquello sobre lo que ponemos *B*, *ser no-bueno* aquello sobre lo que ponemos *C*, debajo de *B*, y *no ser no-bueno* aquello sobre lo que ponemos *D*, debajo de *A*. Entonces se dará en cada cosa, o bien *A*, o bien *B*, y nunca ambos en la misma cosa. Y en todo aquello en lo que se dé *C*, necesariamente se ha de dar *B* (pues si es verdadero decir que *es no-blanco*, también es verdad que *no es blanco:* en efecto, es imposible, a la vez, ser blanco y ser no-blanco, o ser madera no blanca y ser madera blanca, de modo que, si no se da la afirmación, se dará la negación); en cambio, no siempre en lo que se dé *B* se dará *C* (pues lo que ni siquiera es madera tampoco será madera no blanca). En cambio, al revés, en todo lo que se dé *A* se dará *D* (pues quedan *C* o *D*, pero, como no es posible ser a la vez no-blanco y blanco, se dará *D:* en efecto, de lo que es blanco es verdadero decir que no es no-blanco), en cambio,

[75] Como ya hemos apuntado más arriba (nota 23) y comprobaremos definitivamente a continuación, Aristóteles enuncia las proposiciones de éste y otros diagramas (los famosos «cuadriláteros de oposición») en el sentido de las agujas del reloj, por lo que la proposición que situamos en el ángulo inferior derecho precede en el texto a la situada a su izquierda.

[76] Cf. *AP* I 46, 51b36-52a17 (precisamente el texto que citaremos a continuación).

[77] *PH* 10, 19b26-35.

> no de todo *D* es verdadero decir *A* (en efecto, de lo que ni siquiera es madera no es verdadero decir *A*, a saber, que es madera blanca, de modo que sería verdad *D*, pero no *A*, a saber, que es madera blanca). Y está claro que *A* y *C* no son admisibles nunca en la misma cosa, en cambio, *B* y *D* es admisible que se den en una misma cosa.»[78]

Tendríamos, pues, el siguiente cuadro:

| | | |
|---|---|---|
| *A* | | *B* |
| *ser bueno* | + | *no ser bueno* |
| *D* | | *C* |
| *no ser no-bueno* | + | *ser no-bueno* |

En el que Aristóteles, aparte de las evidentes $A+B$ y $D+C$, afirma explícitamente que se dan las relaciones $A \# C$ (incompatibilidad o *contrariedad*) y *B*–*D* (compatibilidad o *subcontrariedad*), así como $C \rightarrow B$ y $A \rightarrow D$ pero no sus conversas: es decir, exactamente las mismas relaciones y en el mismo orden que en el cuadrilátero de oposición clásico.

Está meridianamente claro, pues, que de las afirmaciones se siguen necesariamente las correspondientes negaciones con predicado nominal de signo contrario al de aquéllas, pero no a la inversa. Y el propio Aristóteles da la razón: «si es verdadero decir que *es no-blanco*, también es verdad que *no es blanco:* (...) en cambio, ... lo que ni siquiera es madera tampoco será madera no blanca. (...) de lo que es blanco es verdadero decir que no es no-blanco, en cambio, ... de lo que ni siquiera es madera no es verdadero decir *A*, a saber, que es madera blanca» (vid. supra). ¿Qué quiere esto decir, sino que en una proposición negativa el término sujeto puede interpretarse como *término*

[78] *AP* I 46, 51b36-52a14. A diferencia de los pasajes citados anteriormente, en que las letras asignadas a las proposiciones eran añadidos nuestros, en este caso es Aristóteles mismo quien recurre al expediente, tratándose del primer texto conocido en que se asigna un símbolo, no ya a un término, sino a una proposición entera. Vemos, pues, que el desarrollo de la lógica simbólica de enunciados por los estoicos tenía ya una cierta base en Aristóteles.

*vacío*? En tal caso, es evidente que no podemos inferir de la correspondiente proposición otra en que al término sujeto se le presuponga referencia: partiendo de la inexistencia de algo no podemos concluir nada que presuponga su existencia.

Mucho se ha escrito sobre el grado de explicitud con que en el verbo εἶναι y sus afines (en *AP*, especialmente, ὑπάρχειν) aparecía a la mente de los antiguos griegos la noción de *existencia*. Probablemente nada se pueda añadir a las conclusiones de Hintikka[79] y, sobre todo, Charles H. Kahn[80], según los cuales el valor existencial de εἶναι va implícito en su uso *copulativo* (o, en terminología de Russell, *predicativo*)[81] y no constituye nunca, por tanto, un predicado en sentido propio, al modo en que empezó a serlo, en la jerga filosófica, a partir del célebre argumento ontológico. En el caso de Aristóteles podríamos decir que el valor existencial de εἶναι aparece perfectamente explícito en los casos en que funciona como único elemento predicativo junto al sujeto (lo que en la tradición dio en llamarse función de *secundum adiacens*), pero que la «estructura subyacente», tanto a ese uso como al copulativo estándar (función de *tertium adiacens*), es una que corresponde con sorprendente paralelismo a las modernas fórmulas cuantificadas de variable ligada por un cuantificador «existencial». En efecto, los ejemplos que aparecen en el pasaje de *AP* citado en último lugar sugieren claramente una reformulación del enuncia-

---

[79] *Op. cit.*

[80] *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1973; «Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being», en: KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (comps.), *op. cit.*, pp. 1-28.

[81] Hintikka afirma rotundamente que no se puede aplicar al verbo εἶναι la célebre distinción semántica cuatripartita de Frege-Russell con la que dichos autores pretenden deshacer la ambigüedad entre un *es: a)* signo de identidad, *b)* predicado de existencia, *c)* cópula o enlace predicativo y *d)* genérico o signo de inclusión. Kahn sostiene que, a todos esos sentidos o usos (nosotros preferimos hablar de «valores», pues no vemos posible separar el sentido del uso) hay que añadir al menos el veritativo: *es = es verdad que,* y que todos ellos van estrechamente asociados entre sí (como si todos ellos tuvieran una «raíz común») en el uso ordinario de εἶναι.

do: 1) *la madera es blanca* en el sentido de: «hay algo que es madera y es blanco». Análogamente: 2) *la madera es no-blanca* puede reescribirse como: «hay algo que es madera y no es blanco». En cambio, 3) *la madera no es blanca* podría reescribirse, según Aristóteles, así: *hay algo que es madera y no es blanco o hay algo que no es ni siquiera madera y, por tanto, tampoco es madera blanca*[82]. Es obvio que, en una lengua como la nuestra, nadie entenderá el enunciado 3) en el sentido del segundo miembro de la disyunción con que lo reformulamos. Por eso no queda más remedio que suponer que, para un griego de la época de Aristóteles, el enunciado 3), independientemente de su estructura formal de sujeto - cópula - predicado nominal, significaba algo parecido a nuestra expresión: 4) *no hay madera blanca*, lo que justifica nuestra traducción de la expresión en el último texto de *AP* citado[83].

Por todo ello creemos necesario proponer una nueva formulación de las proposiciones elementales, tal como las interpreta Aristóteles, en términos de lógica de predicados de primer orden. Formulación en que el alcance referencial de los términos varía en función de la relación establecida entre el sujeto y el predicado, lo que permite

[82] Es decir (aunque Aristóteles, obviamente, no lo formule en estos términos), la proposición tiene una estructura semántica *disyuntiva:* o el sujeto tiene referencia y no se le aplica el predicado o, simplemente, carece de referencia y no tiene sentido, por tanto, aplicarle el predicado.

[83] C.H. Kahn cita a este respecto una iluminadora propuesta, en aquel momento inédita, de Mohan Matthen. Dicho autor sostiene que en las construcciones con εἶναι hay que hablar de «complejo predicativo», al que define como «una entidad formada por un universal y un particular *cuando dicho particular ejemplifica el universal»*. Comenta Kahn: «En términos gramaticales, un complejo predicativo (o más bien, su expresión lingüística) es la transformación atributiva de una oración copulativa ordinaria: como correspondiente a *X es Y* podemos suponer la existencia de un complejo predicativo lógicamente equivalente: *Existe XY*. Así, para 1) *Sócrates está sano* tendremos el correspondiente 2) *Existe el Sócrates sano,* suponiéndose idénticas las condiciones de verdad de 1) y 2). Más aún, las condiciones de verdad serán también las mismas para la transformación veritativa de 1), a saber: 1A) *Es el caso que Sócrates está sano.*» Según Kahn, esta interpretación explicaría fácilmente «por qué nuestra dicotomía tradicional entre existencial y cópula le impone al intérprete una elección que no tiene correspondencia alguna en griego» (*op. cit.* en nota 66 supra*,* p. 27, n. 46).

salvar todas las dificultades que encontrábamos en nuestra primera aproximación al tema con el instrumental de la moderna teoría de la cuantificación.

## 6. Si 'es' connota existencia, 'no es' connota inexistencia

En realidad, la formulación que aquí proponemos se limita a llevar hasta sus últimas consecuencias el criterio que sigue constantemente Aristóteles para determinar las relaciones entre proposiciones de distinto signo con idénticos términos significativos, a saber: determinar en primer lugar, para cada una, cuál es su *contradictoria*, es decir, su pura y simple *negación*.

Por tanto, si, como parece forzoso hacer para dar cuenta de la connotación existencial de la cópula, empezamos modificando $\forall x(Hx \rightarrow Bx)$ (la universal afirmativa) mediante la adjunción de una cuantificación existencial de la variable, obteniendo:

9) $\forall x(Hx \rightarrow Bx) \wedge \exists x(Hx)$ o su equivalente
5) $\sim\exists x(Hx \wedge \sim Bx) \wedge \exists x(Hx)$

es obvio que al negar esa fórmula para obtener su opuesta contradictoria (la particular negativa) el resultado será la ya conocida:

7) $\exists x(Hx \wedge \sim Bx) \vee \sim\exists x(Hx)$

Análogamente, si partimos de la particular afirmativa, formulada como arriba:

3) $\exists x(Hx \wedge Bx)$

su negación u opuesta contradictoria, la universal negativa, se expresará con la ya conocida fórmula:

2 bis) $\sim\exists x(Hx \wedge Bx)$ y no con la absurda 6) $\sim\exists x(Hx \wedge Bx) \wedge \exists x(Hx)$[84].

[84] Éste es el elemento clave de nuestra interpretación: la no adjunción de la cuantificación existencial $\exists x(Hx)$ a la fórmula estándar de *E*. Nos autorizan a ello, entre otros, los

Ahora bien, 2 bis), en virtud de la segunda ley de De Morgan, equivale a:

10) $\forall x(\sim Hx \vee \sim Bx)$

Pues bien, es obvio que esta última fórmula tiene como condición de verdad la interpretación vacía de al menos uno de los términos o de la intersección de ambos; de forma parecida, la fórmula 7) se verifica tanto en el caso de que la intersección de ambos términos sea vacía como en el de que el predicado no cubra toda la extensión del sujeto o este último sea vacío.

Veamos ahora si con esta interpretación se mantienen las funciones veritativas atribuidas por Aristóteles a las relaciones entre las proposiciones de su «cuadrilátero». Pues bien, siendo:

*A)* $\sim\exists x(Hx \wedge \sim Bx) \wedge \exists x(Hx)$ *O)* $\exists x(Hx \wedge \sim Bx) \vee \sim\exists x(Hx)$

*I)* $\exists x(Hx \wedge Bx)$ *E)* $\sim\exists x(Hx \wedge Bx)$

obtendremos, según se puede comprobar fácilemente, las tablas veritativo-funcionales expuestas al principio del capítulo.

En efecto, *A* y *O*, por un lado, y *E* e *I*, por el otro, preservan a todas luces, con esta formulación, su carácter mutuamente contradictorio. *A* y *E*, por su parte, debido a la incompatibilidad entre la afirmación de Hx y de Bx, expresadas por *A*, y la negación de cualquiera de las dos cosas o de ambas, expresada por *E*, nunca pueden ser simultáneamente verdaderas, pero sí falsas cuando sea el caso, a la vez, que $\exists x(Hx \wedge Bx)$ (lo cual invalida a *E*) y $\exists x(Hx \wedge \sim Bx)$ (lo cual invalida a *A*). Ahora bien, que sean a la vez verdad esas dos últimas proposiciones es precisamente lo que permite, con toda evidencia, la

---

pasajes citados al final de la sección anterior, donde es evidente la admisión por Aristóteles de términos vacíos en las proposiciones de *verbo negativo* (entendiendo por 'verbo' la cópula o *functor asertivo,* distinto del predicado propiamente dicho, predicado que puede ser un nombre, un adjetivo o un verbo con contenido semántico propio, no meramente funcional como la cópula).

formulación aquí presentada en el caso de *I* y *O*, no pudiendo, en cambio, ser ambas falsas a un tiempo, pues ello implicaría la simultánea verdad de sus respectivas contradictorias, *E* y *A*, que ya hemos visto que no pueden ser verdaderas a la vez. Por último, las relaciones de implicación $A \rightarrow I$, por un lado, y $E \rightarrow O$, por el otro, quedan claramente garantizadas a la vista de que cada una de las particulares queda incluida en la universal de su mismo signo.

## 7. Confirmación desde la lógica de enunciados

Una vez visto el resultado, congruente con las tesis aristotélicas, de analizar las proposiciones básicas de la lógica del *Órganon* con una determinada aplicación de la lógica de predicados que evidencia la compatibilidad de la cuantificación con una interpretación semánticamente adecuada de dichas proposiciones, podemos también reformularlas en simple lógica de enunciados para obtener inequívocamente los mismos resultados prácticos. Leamos, pues:

$A$ = P[S = $p$ = *Es todo hombre blanco*
$O$ = P]S = $\sim p$ = *No es todo hombre blanco*
$I$ = P+S = $q$ = *Existe siquiera un hombre blanco*
$E$ = P-S = $\sim q$ = *No existe siquiera un hombre blanco*

Ahora bien, para garantizar el valor existencial de *A*, es necesario vincular *p* (interpretado en el habitual sentido de *condicional*) a *I* mediante una conjunción (lo cual no hace sino explicitar la fundamental ley aristotélica de *exposición* o *ékthesis*). Reescribiremos, pues: $A = p \wedge q$. Y, en consecuencia, su negación se escribirá: $O = \sim p \vee \sim q$. Tendremos, pues:

*Contradicción*

| **I** | **E** |
|---|---|
| $q$ | $\sim q$ |
| V | F |
| F | V |

| **A** | | | | | **O** |
|---|---|---|---|---|---|
| $p \wedge q$ | $p$ | $q$ | $\sim p$ | $\sim q$ | $\sim p \vee \sim q$ |
| V | V | V | F | F | F |
| F | V[85] | F | F | V | V |
| F | F | V | V | F | V |
| F | F | F | V | V | V |

*Contrariedad o incompatibilidad*

| **A** | | | **E** |
|---|---|---|---|
| $p \wedge q$ | $p$ | $q$ | $\sim q$ |
| V | V | V | F |
| F | F | V | F |
| F | V[86] | F | V |
| F | F | F | V |

[85] No hay inconveniente, al formular así la proposición *A*, en mantener la interpretación moderna de la universal afirmativa (representada en nuestra fórmula por el primer miembro, *p*), según la cual su verdad es independiente de la verdad de *q*: puede ser verdad que todo hombre sea blanco sin que exista hombre blanco alguno (ni de ningún otro color, claro está). Lo que ocurre es que, en tal caso, *A*, tal como indicamos en la tabla, no sería verdadera según el sistema lógico de Aristóteles.

[86] Vemos aquí cómo, de no ir ligada a su particular correspondiente, la simple formulación de la universal afirmativa como *p* la haría compatible, en contra de la regla aristotélica, con su contraria, pues siendo independiente de la verdad de *q*, su verdad podría darse simultáneamente con la verdad de la negación de *q*, es decir, con la universal negativa.

*Consecución o implicación*

| **A** | | | **I** |
|---|---|---|---|
| $p \wedge q$ | $p$ | $q$ | $q$ |
| V | V | V | V |
| F | F | V | V |
| F | V | F | F |
| F | F | F | F |

| **E** | | **O** |
|---|---|---|
| $\sim q$ | $p$ | $\sim p \vee \sim q$ |
| V | V | V |
| V | F | V |
| F | F | V |
| F | V | F |

*Subcontrariedad o compatibilidad*

| **I** | | **O** |
|---|---|---|
| $q$ | $p$ | $\sim p \vee \sim q$ |
| V | V | F |
| V | F | V |
| F | F | V |
| F | V[87] | V |

Vemos, pues, que nuestra interpretación da perfecta cuenta de todas las propiedades que Aristóteles atribuye a las relaciones entre proposiciones simples cuantificadas. Estas relaciones son, obviamente,

[87] También aquí, como en el caso anterior, se demuestra que una formulación de la universal afirmativa que no la ligara a una interpretación existencial (es decir, a la particular afirmativa) violaría una ley fundamental del sistema lógico aristotélico, a saber, la regla de *exposición*, que excluye que la verdad de *A* sea compatible con la falsedad de *I*.

funciones veritativas, a pesar de que el *Órganon* no desarrolla una lógica de enunciados propiamente dicha y de que la comprobación de la validez de dichas relaciones exige ir más allá de una consideración de las proposiciones como unidades atómicas y descomponer éstas en sus elementos *categoremáticos* (los términos)[88] y *sincategoremáticos* (functores proposicionales, cuantificadores y negaciones). Pero vemos, sobre todo, que el supuesto en el que se basa dicha interpretación (supuesto ampliamente respaldado por una nutrida batería de textos de *K, PH* y *AP*) «moderniza» considerablemente, al atribuirle el reconocimiento de términos sin referencia o «clases vacías»[89], la arcaica semántica denotacionista tozudamente imputada al fundador de la lógica por la práctica totalidad de los estudiosos actuales de su obra.

Hay que recordar, sin embargo, que nuestra transcripción formal moderna de los formalismos aristotélicos tiene, como se ha visto, diversas restricciones que hacen que no se pueda hablar de una «transformación sin residuos» del lenguaje aristotélico al de la lógica matemática o viceversa. Una de las muestras más llamativas es justamente la reseñada «asimetría de la obversión», por la cual no es exacto, al transcribir proposiciones con negación, escribir ~**B**x para representar tanto *x no es B* como *x es no-B* (lo paradójico del asunto es que esta «anomalía» formal es precisamente la que da la pista para reconocerle a Aristóteles una concepción semántica más próxima a la de los lenguajes lógicos modernos de lo que los propios lógicos modernos sospechan). Pero la restricción más importante es sin duda la que obliga a interpretar *A*, de hecho, como la conjunción de *A* e *I*, lo cual priva al cuantificador universal de su verdadera naturale-

[88] El hecho de que la silogística sea más un mecanismo de enlace entre términos que entre proposiciones avala ya de por sí esta exigencia de trascender el mero cómputo proposicional.

[89] La única salvedad que habría que hacer en este punto es la de que Aristóteles no parece contemplar en absoluto la posibilidad de considerar la clase vacía como subclase de toda otra clase.

za *universal*, que para ser tal debe incluir no sólo lo *real* sino también lo *posible* y no ha de tener, por tanto, una interpretación semántica *categórica*, sino *hipotética*.

De cualquier modo, llegados a este punto, es obligado calibrar las consecuencias de nuestra interpretación para la ontología aristotélica, pues no hay teoría semántica que no presuponga una teoría ontológica, es decir, una teoría de las relaciones entre la estructura del lenguaje y la estructura de la realidad.

## 8. «El ser no es la esencia de nada»[90]

Aunque pueda parecer lo contrario, el hecho de que todas las proposiciones afirmativas (no sólo las de verbo copulativo —εἶναι, por ejemplo— más predicado nominal, sino también las de predicado verbal) connoten de algún modo la existencia de lo designado por el término sujeto (y, de paso, por el predicado) se debe precisamente a que *no hay en griego antiguo ningún verbo que designe inequívocamente nuestra noción de existencia*. Los verbos que más parecen acercarse al cumplimiento de esa función, εἶναι e ὑπάρχειν, funcionan en el *Órganon* como simples *conectores* de términos *sin contenido semántico propio*, tal como dice explícitamente Aristóteles:

> «En efecto, ni siquiera *ser* o *no ser* es signo de la cosa real, por más que diga *lo que es* (τὸ ὄν) a secas. En sí mismo, en efecto, no es nada, sino que cosignifica una cierta composición, que no es posible concebir sin los componentes.»[91]

A pesar, pues, de que εἶναι con predicado nominal «cero» *(secundum adiacens)* parece tener claramente un significado que podemos verter en expresiones como «existe» o «hay», el propio Aristóteles pone cuidado en advertir que «no es signo de la cosa real», ni siquiera cuando lo empleamos en forma participial substantivada, que es la

[90] τὸ δ᾽εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί (*AS* II 7, 92b13-14).

[91] *PH* 4, 16b22-25.

expresión canónica de lo real en el griego de la época. Lo propio de εἶναι, en cambio, es el hecho de que «cosignifica una cierta composición [προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα]».

Ahora bien, como también dice Aristóteles unas líneas más arriba, «verbo es lo que cosignifica tiempo ... y es signo de lo que se dice acerca de otro»[92]. Éstas son, pues, las características esenciales de todo verbo, incluido el verbo 'ser': el establecimiento de un enlace *(sýnthesín tina)* por el cual el significado de un término (predicado) se incorpora al de otro (sujeto) dentro de los límites impuestos por la referencia a un determinado instante o período dentro del flujo temporal. Dejando estos rasgos cruciales de lado, «los verbos son nombres y significan algo..., pero no indican en modo alguno si existe algo o no»[93]. De modo que lo que confiere al enunciado esa referencia extralingüística que llamamos «valor existencial» no es el verbo como término independiente, sino *la síntesis predicativa determinada temporalmente*, el τι κατὰ τινὸς ποτέ.

Pues bien, precisamente el hecho de que el verbo *eînai* sea el más pobre en significado propio (lo que le obliga a ir casi siempre complementado por un predicado nominal o adverbialmente determinado), el hecho, en definitiva, de que funcione como la cópula por excelencia, como simple conector entre términos significativos[94], es lo que le hace aproximarse más que ningún otro a la noción de existencia, hasta el punto, no ya de connotarla, sino de denotarla abiertamente cuando acompaña en solitario al sujeto. En otras palabras: el hecho de ser un elemento puramente gramatical, sin significado propio, pero crucial para la formación de enunciados con valor veri-

[92] *PH* 3, 16b6-7.

[93] *Ibíd.,* 16b19-22.

[94] Como dice gráficamente Pedro Abelardo en su *Lógica ingredientibus,* la cópula «copulat tantum et non copulatur» (ed. Geyer, p. 351): une sujeto y predicado sin «mezclarse» con ellos.

tativo[95], lo hace excepcionalmente apto para expresar algo que ningún término significativo expresa en griego: la existencia o inexistencia de algo. Pero entonces, si la existencia viene expresada por un término que no significa sino sólo *cosignifica*, fuerza es concluir que en el griego de Aristóteles la existencia no es un significado sino sólo un *cosignificado*. Por ello, independientemente de que se justifique o no en general, está plenamente justificado en relación con Aristóteles el conocido *dictum* kantiano: «la existencia no es un predicado».

Esta conclusión queda reforzada por los argumentos que aporta C. H. Kahn[96] para demostrar que el uso existencial de *eînai* deriva de y se entronca en su uso *veritativo* (uso, a diferencia del existencial, reconocido como tal por Aristóteles en *Metafísica* Δ 7), que a su vez es inseparable del predicativo o copulativo. Un pasaje de *PH* es especialmente diáfano al respecto:

> «Una afirmación es la aserción de algo unido a algo [τινὸς κατὰ τινός], y una negación es la aserción de algo separado de algo [τινὸς ἀπὸ τινός]. Ahora bien, como quiera que es posible, tanto aseverar que no se da lo que se da, como aseverar que se da lo que no se da, y de igual modo respecto a los tiempos distintos del presente, cabría negar todo lo que uno afirmara y afirmar todo lo que negara.»[97]

La existencia de lo designado por los términos de la proposición queda, pues, *cosignificada* por la cópula afirmativa (representada por el

---

[95] Los que Aristóteles llama *apofánticos* (*asertivos* o *declarativos,* en nuestra terminología gramatical), caracterizándolos como aquéllos «en que se da la verdad o la falsedad» (*PH* 5, 17a2-3), o más precisamente: «La aserción simple es un sonido significativo acerca de si algo se da [ὑπάρχει] o no se da, con arreglo a la división de los tiempos» (*Ibíd.,* 17a23-24).

[96] *Op. cit.* (1986).

[97] *PH* 6, 17a25-31. La idea de «unión» asociada a la aserción afirmativa se refuerza por contraste gracias a la idea de «separación» (mediante la preposición ἀπό) asociada a la negación (ἀπόφασις).

verbo *eînai* o por los morfemas de tiempo persona, número y aspecto de los verbos categoremáticos), del mismo modo que su inexistencia (absoluta o relativa) queda *cosignificada* por la cópula negativa. Esto, en los enunciados con predicado verbal o con cópula en función de *tertium adiacens*. Pero ¿y en los casos de uso aparentemente absoluto (como *secundum adiacens*) del verbo *eînai*?

Russell M. Dancy[98], siguiendo una sugerencia de G. E. L. Owen[99], considera que una proposición como *Homero es* se reduce a una variante de *Homero es un ser humano* con el predicado nominal en grado cero, es decir, a la *elipsis* de una proposición predicativa en que el predicado expresa la esencia del sujeto.

Pero esta interpretación tiene el inconveniente de chocar frontalmente con una distinción claramente establecida por Aristóteles en *AS* entre la investigación de *si algo es* (εἰ ἔστι) (su existencia) y la investigación de *qué es* (τί ἐστι) (su esencia)[100]. Por ello nos parece más verosímil otra interpretación que, como ya vimos más arriba, acerca llamativamente la estructura de esos enunciados a la notación de la cuantificación existencial de la lógica contemporánea, a saber: *Homero es* = *algo es Homero* = $\exists x(x = \text{Homero})$. 'Homero', por tanto, deja de ser sujeto para convertirse en predicado. Lo mismo en caso de negación: *Homero no es* = *nada es Homero* = $\sim\exists x(x = \text{Homero})$.

Este expediente es el mismo que, generalizado, aplicábamos más arriba a las proposiciones copulativas estándar, v.g.: *algún hombre es blanco* = *algo es hombre y blanco* = $\exists x(Hx \wedge Bx)$; *todo hombre es blanco* =

[98] «Aristotle and Existence», en: KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (comps.), *op. cit.*, pp. 49-80.

[99] «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», en DÜRING, I. - OWEN, G. E. L. (comps.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, Studia graeca et latina gothoburgensia XI, 1960, pp. 163-190; «Aristotle on the Snares of Ontology», en: BAMBROUGH, R. (comp.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 69-95.

[100] *AS* II 1-2.

*todo aquello que es hombre es blanco y algo es hombre* = $\forall x(Hx \rightarrow Bx) \wedge \exists x(Hx)$; etc.

Ello nos lleva de la mano a establecer una conexión de fondo entre la (implícita) noción aristotélica de existencia y su noción de *sujeto* (ὑποκείμενον): existe aquello que tiene un substrato. Existir es *subsistir*.

Ahora bien, el sujeto último, aquello que nunca puede ser predicado de nada es, para Aristóteles, la *materia* (ὕλη). Sólo que la materia, como sujeto puro, es inexpresable en sí misma. Únicamente merced a la función predicativa de la cópula puede salir del «anonimato» de la pura indeterminación y adquirir carta de naturaleza en el discurso.

Tenemos aquí otra razón, no ya técnico-formal, sino estrictamente semántico-metafísica, para considerar las fórmulas cuantificadas de la lógica de predicados como la mejor aproximación simbólica[101] a la lógica del *Órganon*. En efecto, las variables llamadas «individuales», en la medida en que representan el sujeto «puro» de la proposición, corresponden casi exactamente a la *materia* aristotélica (fruto teórico, esta última, de un análisis semántico-gramatical de las proposiciones descriptivas de los procesos de cambio, que Aristóteles lleva a cabo principalmente en el libro I de la *Física*[102].

La propia fórmula $\exists x(x = \text{Homero})$, supra, es un ejemplo literal de lo que podría ser el enunciado del «principio de individuación» para Aristóteles: la identificación estricta de un sujeto mínimo (materia) con su predicado máximo (forma)[103]. En efecto, a diferencia de la

[101] Pero sólo aproximación, en absoluto traducción literal.

[102] Caps. 5-9.

[103] La reducción tomista del principio de individuación a la *materia signata quantitate* (lo que equivale a considerar la *cantidad* como único predicado determinante de la individualidad) representa una degradación inadmisible de los criterios de discernibilidad (formulados más tarde en el principio leibniziano de *identidad de los indiscernibles*) al rebajarlos al nivel «clónico» de simples criterios espaciales (los que permiten distinguir, por ejemplo, en una pieza de tela, este retal de aquel otro).

relación normal de atribución, en que el predicado determina parcialmente al sujeto (determinación parcial aun en el caso de la predicación esencial: *hay un x tal que x es hombre*, por ejemplo), tenemos aquí una determinación exhaustiva, en que lo atribuido es en realidad la intersección implícita de todos los predicados posibles del sujeto (predicados cuya serie, en cada contexto concreto, ha de considerarse finita si el término que los resume no es ambiguo).

La afirmación de la existencia de un singular, por tanto, es en el fondo un caso particular de uso del verbo 'ser' como signo de *identidad*, tanto en el sentido de declarar idénticos, por un lado, un elemento material indeterminado y, por otro, un cúmulo de determinaciones condensadas en un término singular (que puede ser un nombre propio o un sintagma complejo), como en el sentido de «identificar», determinándolo, dicho elemento material indeterminado.

Esta «estructura profunda» de las proposiciones existenciales «puras», que puede quedar velada en los casos en que el sujeto aparente (gramatical) es un nombre propio[104] —v.g.: Σωκράτης ἐστίν, «Sócrates es/existe» = «(alguno) es Sócrates»—, se manifiesta con toda claridad, en cambio, en casos como ἔστι τις ἄνθρωπος, en que el sujeto real (la materia indefinida) está indicado mediante el indefinido τις. Por eso dicha proposición admite por igual traducciones del tipo «existe un hombre» o del tipo «alguno es hombre». Al fin y a la postre, esa misma fórmula, substantivada sin verbo (ὁ τὶς ἄνθρωπος), es la que Aristóteles utiliza para ejemplificar la πρώτη οὐσία, la *entidad primaria*, que el autor define como puro sujeto, que no puede predicarse de nada (extensión mínima) y del que puede predicarse toda una serie definida de atributos esenciales y una serie indefinida de atributos accidentales (comprensión máxima)[105]. En efecto, la πρώτη οὐσία no puede predicarse de nada, a pesar de estar

[104] Como le ocurre a Frege, que no admite el desdoblamiento de los términos singulares en fórmulas con cuantificador existencial.

[105] Cf. *K* 5, 2a13, 16, 22-25, etc.

expresada por uno o varios predicados, porque dicho(s) predicado(s) ha(n) contraído su extensión y ampliado su comprensión hasta coincidir exactamente con la materia-sujeto que informa(n), constituyendo un cúmulo de elementos semánticos perfectamente unívoco e intransferible.

El desplazamiento que proponemos, de una noción *predicativa* de existencia («invento» de cierta filosofía medieval, desarrollado luego por la filosofía moderna, que se vio, *eo ipso*, obligada a trasladar el objeto de la metafísica a la esfera de lo posible), a una noción *subjetual*, una concepción de la existencia como substrato implícito, como rasgo que «se le supone» al sujeto de toda proposición mientras no se niegue explícitamente[106], implica identificar *existencia* con *materia*. Lo cual, de ser correcto, explicaría fácilmente la creencia de Aristóteles en la eternidad del mundo y, *a fortiori*, de la materia (pues ¿cómo podría dejar de existir la existencia?)[107], así como su aparente «tentación», en *Metafísica* Z 3, de identificar con la materia el ser

[106] En cuyo caso, lo único que ocurre es que se despoja el sujeto material puro, el «algo», del predicado que hasta ese momento lo revestía, como veíamos en *AP* I 46, 51b28-32 etc., pero sin que el sujeto material quede en ningún caso eliminado.

[107] El «totalitarismo» de la concepción aristotélica de la materia se manifiesta en la reducción de lo posible a lo materialmente posible (es decir, a las potencias ínsitas en la materia). Aristóteles no concibe, como la filosofía moderna a partir de Leibniz, una pluralidad de mundos posibles, de los que el mundo real sería un caso particular. Por el contrario, sólo lo que puede llegar a ser a partir de la materia subyacente a todo lo real merece el calificativo de posible. Análogamente, lo que *siempre es* (de una determinada manera) es, según Aristóteles, necesario. De donde se deduce que Aristóteles profesa una variante del *principio de plenitud,* según el cual, dado el doble marco de una temporalidad infinita y una espacialidad finita, todo lo que puede llegar a existir existirá tarde o temprano (y, de manera semejante, todo lo que no es necesario, lo que puede dejar de ser, dejará de ser algún día, de modo que, simétricamente, lo que nunca deja de ser, o es siempre, es necesario). Estas consideraciones, formuladas al final del libro I de *Acerca del cielo,* reflejan una concepción restrictiva de la semántica de las proposiciones modales análoga a la restricción existencial de la semántica de las proposiciones categóricas afirmativas. Para un estudio detallado del tema, cf. Sarah WATERLOW, *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford, Clarendon, 1982.

propiamente dicho (previa identificación de éste con la οὐσία y de ésta con la materia-sujeto), cuestión que sólo se resuelve mediante el compromiso, alcanzado en el tratadito sobre las *Categorías*[108], de otorgar la primacía ontológica absoluta a la πρώτη οὐσία, «compuesto» o «todo» (σύνολον) de materia y forma.

Así, pues, para Aristóteles, el ser en cuanto tal, representado por la cópula que da forma predicativa (contingente o necesaria) al substrato informe de lo fáctico (existente), no tiene más *consistencia* que la que le confieren las estructuras (formas) que él mismo sustenta pero que son a su vez siempre parciales o transitorias o ambas cosas a la vez[109].

El ser, verbalizado en el operador apofántico de la cópula ἔστι (y, sólo por derivación de ésta, en el participio ὄν), opera, *apofánticamente*[110], como la luz: hace visible[111], mediante la transparencia esencial del predicado, la opacidad existencial del sujeto; *pone* en evidencia lo *supuesto* sin ponerse a sí mismo como sujeto ni como predicado, situándose, por tanto, más allá de la oposición entre éstos, es decir, de la oposición entre existencia y esencia.

A diferencia del ser parmenídeo, tomista o heideggeriano, cerrado sobre sí mismo y grávido de atributos esenciales o de *páthos* fenomenológico-existencial, el ser aristotélico, puro nexo sin cuerpo ni peso propios, carece en sí mismo de toda entidad. Pero eso mismo le permite identificarse con toda entidad concreta; revestirse tanto de la perfección de cada forma esencial como de la precariedad de cualquier atributo accidental, enraizando de paso unas y otros en el firme substrato existencial del sujeto. El ser aristotélico, en suma,

---

[108] *K* 5, 2a11ss.

[109] El motor inmóvil y las esferas celestes son eternos, pero no agotan la realidad del universo.

[110] ἀπόφανσις significa, etimológicamente, «manifestación de algo oculto».

[111] De ahí también su función veritativa, de ἀλήθεια: verdad como desvelación.

por no ser nada, puede serlo todo, aunque sólo puede ser expresado en la medida en que se «determina» a través de los diversos tipos de predicados (*categorías*). Por sí mismo, sin «reducirse» categorialmente, no determina nada, no es género ni esencia de nada[112]. En cambio, la esencia (οὐσία) es el ser de cada cosa: τὸ τί ἦν εἶναι.

Existir, por tanto, no es sólo subsistir como puro sujeto, sino determinarse a través de un predicado, adquirir una determinada esencia y unos determinados atributos. De ahí el equívoco de la interpretación, por Dancy y Owen, de los enunciados existenciales como elipsis de enunciados de esencia. De ahí igualmente el cruce, en el término griego *ousía*, de dos instancias semánticas diferentes: la subjetual *(substancia)* y la predicamental *(esencia)*.

Desde el concepto aristotélico de *ser* queda clara la radical falta de fundamento del célebre argumento ontológico sobre la existencia de Dios, pues la existencia no determina ningún sujeto: es ella misma el sujeto de toda determinación.

Ahora podemos entender mejor el sentido de las proposiciones negativas en Aristóteles: más que decir que dichas proposiciones, amén de cortar la conexión entre sujeto y predicado, permiten vaciar de referencia uno de dichos términos o ambos, habría que decir que cortan la posibilidad de que el existir-subsistir propio de un sujeto absolutamente indefinido se determine a través del predicado y se reconozca como realmente existente.

Concluyamos, pues, constatando cómo el *ser* aristotélico, oscilante entre la absoluta indeterminación existencial de la materia y la perfecta definibilidad categórica de la esencia, posee por ello mismo una flexibilidad que, a cambio de todos los equívocos que puede suponer para un análisis estrictamente lógico-formal de su función en el discurso, lo pone a cubierto de muchos de los sofismas a que

[112] Cf. *Metafísica* B 3, 998b22 ss.; B 4, 1001a5-6; Z 16, 1040b18; H 6, 1045b3-7; I 2, 1052b23; K 1, 1059b27-33. Asimismo: *AS* II 7, 92b14.

dieron lugar posteriormente ontologías formalmente más elaboradas y, por ello mismo, más proclives a confundir sus propias construcciones conceptuales con la realidad.

# IX. POSIBILIDAD, NECESIDAD Y SER EN ARISTÓTELES*

## 1. Aristóteles, padre de la lógica modal

Como todos los recién nacidos, la posteriormente (a partir de la Escolástica medieval) llamada «lógica modal» estuvo un tiempo sin «bautizar». Y el problema con ella no se reduce a la secular carencia de nombre. Si difícil resulta, aún hoy en día, decir en qué consiste exactamente la lógica *tout court*[1], más lo es determinar lo específico de su vertiente modal. Aristóteles, como en otros campos de su labor intelectual, se limitó a utilizar las palabras características de ese

---

* El presente texto reproduce, ligeramente ampliada, la ponencia presentada en catalán, bajo el título «Possibilitat, necessitat i ésser en Aristòtil», en el XVIIIè Congrés Valencià de Filosofia, Valencia, 2010.

Conviene aclarar que los términos griegos aparecen en este capítulo transliterados con arreglo a las convenciones usuales, a excepción de las *etas* y *omegas* acentuadas con acento agudo o grave, cuyo carácter de vocales largas no se indica con una raya horizontal superpuesta, sino en forma de subrayado.

[1] Gottlob FREGE (entre otros lugares, en «Der Gedanke: Eine Logische Untersuchung». *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 1* (1918), pp. 58-77) le atribuye el estudio de las «leyes del pensar», pero entendiendo que no se trata de leyes *descriptivas* (como, por ejemplo, las leyes de la física, que nos vienen dadas como constitutivas del objeto de estudio —la naturaleza— y no queda más que descubrirlas), sino de leyes *prescriptivas* (sentido más propio, por cierto, de la palabra 'ley'), es decir, condiciones no del pensamiento sin más, sino del pensamiento *correcto*. Autores posteriores (como Horst WESSEL, entre otros), ante lo problemático de decidir qué deba entenderse por «pensamiento», optan por hacer abstracción del mismo y se limitan a decir que la lógica «investiga términos, frases y operadores lógicos bajo determinados aspectos. Los términos, frases y operadores son figuras lingüísticas construidas por los seres humanos para determinados fines, perceptibles de determinada manera y ordenadas en el espacio y el tiempo.» (*Logik*, Berlín, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1989(3ª), p. 13, traducción propia del alemán.)

ámbito (fundamentalmente, los equivalentes griegos de *necesario*, *posible* y sus sinónimos y negaciones, tal como los reseñamos más adelante) y a establecer sus relaciones mutuas de *oposición* e *implicación* cuando se aplican a proposiciones, tal como hace con éstas en su forma simple o *asertórica* (véase el capítulo anterior).

Pues bien, conceptos como *necesario* son de tan difícil definición como *ser*, o poco menos. Avicena, ese eslabón crucial en la historia de la filosofía al que debemos casi tanto como a Platón y Aristóteles, así lo reconoce al afirmar:

> «Diremos, pues, que la *cosa* y el *ente* y lo *necesario* son tales que quedan inmediatamente impresos en el alma en una primera impresión que no se adquiere a partir de otras cosas más conocidas que ella, tal como se tiene la certeza de unos primeros principios, de los que dicha certeza deriva por sí misma, y es distinta de ellos pero [se da] por medio de ellos. En efecto, si [esos principios] no penetraran antes que nada en la mente o no se entendiera lo que significan sus nombres, no se podría saber a qué se refiere aquella certeza, aunque el conocimiento que atraviesa la mente o que se adquiere a través del significado de las palabras no conduce a la adquisición de un saber que no reside en la naturaleza humana, es decir, el saber consistente en entender qué quiere decir y a qué se refiere el que habla; cosa que a veces se produce por medio de cosas en sí menos conocidas que aquello que se quiere dar a conocer, pero que llegan a ser más conocidas a través de alguna otra cosa o mediante una interpretación.»[2]

Y más adelante hace una aclaración que puede servirnos para esbozar algo parecido a una definición de lo *necesario*:

> «Ahora bien, es difícil exponer la disposición de lo necesario, lo posible y lo imposible con un conocimiento absolutamente seguro, a no ser por medio de indicios. En efecto, todo lo que los antiguos han dicho para explicar eso se reduce, la mayoría de las veces, a un círculo vicioso. Y ello es así porque, como has visto en los [tratados] lógicos, cuando quieren definir lo posible, dan por supuesto

[2] *Libro de la curación. Cuestiones divinas (Metafísica*), I 5 A29 (ed. S. Van Riet, traducción propia del latín).

> en su definición lo necesario o lo imposible, y no tienen otro modo [de hacerlo] más que éste. Por otro lado, cuando quieren definir lo necesario, dan por supuesto en su definición lo posible o lo imposible, y cuando quieren definir lo imposible, dar por supuesto en su definición lo necesario o lo posible. Por ejemplo, cuando definen lo posible, dicen a veces que es lo no necesario o que es aquello que no existe en el presente, pero cuyo ser existencia no es imposible en cualquier momento futuro que uno suponga. […] Pero la solución del asunto en este punto es aquello que ya has visto en los *Analíticos*, a saber, que, de los tres, lo de mayor inteligibilidad es lo necesario, porque lo necesario significa la firmeza del ser; ahora bien, el ser es más conocido que el no-ser, pues el ser es conocido por sí mismo, mientras el no-ser es conocido, en cierto modo, por medio del ser.»[3]

La «firmeza del ser»: podríamos decir, tomando pie en esa afirmación, que la *modalidad* es una modulación de la noción de *ser* que introduce en ella diversos «grados de fuerza» o que distingue, en general, diversos «grados de realidad».

A fin de depurar de posibles ambigüedades esas nociones y presentar de manera sistemática el tratamiento y uso que de ellas hace Aristóteles en el *Órganon*, empezaremos por establecer la siguiente clave de símbolos:

s = enunciado
¬ = negación
→ = condicional
↔ = bicondicional (equivalencia)
X = «es el caso que»
N = «es necesario que», «necesariamente»
P = «es posible que», «posiblemente»
¬N = «no es necesario que», «no necesariamente»
¬P = «no es posible que», «es imposible que»
K = «es contingente que» = «es posible pero no necesario que»

[3] *Ibíd.*, A35-36 (traducción propia).

## 2. Interpretación de los símbolos

El símbolo *X* califica los enunciados como meramente *asertóricos*, es decir, como enunciados que exponen un hecho sin explicitar el «grado de realidad» de este hecho. Habitualmente prescindiremos de este símbolo, que únicamente se añadirá cuando haya que contraponer los enunciados asertóricos a los otros tipos de enunciados que se indican a continuación.

Los símbolos *N*, *P*, *K* y las respectivas negaciones indican la mencionada «modulación» en el «grado de realidad» de los hechos expresados por los enunciados. Los enunciados por ellos calificados reciben la denominación de enunciados *modales*.

Podríamos dar un contenido menos etéreo a la noción de «grados de realidad» aplicando (de manera, obviamente, anacrónica) la teoría de los «mundos posibles» introducida por Saul Kripke y desarrollada, entre de otros, por David Lewis. Diríamos, entonces, que:

Xs = «*s* es el caso en el mundo en el que *s* es enunciado»
Ps = «*s* es el caso en alguno de los mundos posibles»
Ns = «*s* es el caso en todos los mundos posibles»
¬Ps = «*s* no es el caso en ninguno de los mundos posibles»
¬N = «*s* no es el caso en todos los mundos posibles»

## 3. El sistema modal aristotélico

Aristóteles trata de la modalidad y las proposiciones modales, principalmente, en dos de las obras del *Órganon*: *Sobre la interpretación*, caps. 12 y 13 (21a34 – 23a26), y *Analíticos primeros* I, caps. 3 (25a27-b25) y 8 a 22 (29b29 – 40b16). En el capítulo 12 de la primera obra comienza el autor con la aclaración de dónde hay que poner la negación para obtener la contradictoria de cada proposición modal dada: no se ha de poner, como en las proposiciones asertóricas, afectando al verbo 'ser', sino al operador modal. Eso, dicho sea de paso, demuestra, por analogía, que el verbo 'ser' ejerce en la aserción simple una función meramente formal, es decir, actúa como un operador (por más que la semántica de su uso ordinario comporte

también la connotación, no excluida por Aristóteles, de *existencia*, tal como se ha mostrado en el capítulo precedente)[4].

En el capítulo 13 de *Sobre la interpretación* se hace la presentación de una serie de equivalencias entre esquemas modales formados por un operador y un «núcleo» proposicional representado por el infinitivo del verbo 'ser' (*eînai*, en griego). Los operadores, algunos de ellos formalmente redundantes, están representados por las expresiones de lenguaje natural siguientes:

1) *Posible (dynatón)*
2) *Admisible (endechómenon)*
3) *No imposible (ouk adýnaton)*
4) *No posible (ou dynatón)*
5) *No admisible (ouk endechómenon)*
6) *Imposible (adýnaton)*
7) *Necesario (anankaîon)*
8) *No necesario (ouk anankaîon)*[5]

La presentación que hace Aristóteles adopta la siguiente forma de cuadro:

| | |
|---|---|
| A *es posible que sea*<br>*es admisible que sea*<br>*no es imposible que sea*<br>*no es necesario que sea* | B *no es posible que sea*<br>*no es admisible que sea*<br>*es imposible que sea*<br>*es necesario que no sea* |
| C *es posible que no sea*<br>*es admisible que no sea*<br>*no es imposible que no sea*<br>*no es necesario que no sea* | D *no es posible que no sea*<br>*no es admisible que no sea*<br>*es imposible que no sea*<br>*es necesario que sea* |

[4] Otra terminología útil para distinguir entre lo que aquí llamamos, respectivamente, 'operador' y 'núcleo' podría perfectamente ser la bien conocida de Frege: *función* (por 'operador') y *argumento* (por 'núcleo').

[5] Es obvia la equivalencia entre 1), 2) y 3), por una parte, y entre 4), 5) y 6), de la otra, lo cual nos deja con un total de cuatro operadores modales efectivos (los indicados más arriba: P, ¬P, N, ¬N).

La relación que se establece entre las cuatro expresiones de una misma casilla nosotros la llamaríamos de equivalencia, pero Aristóteles la califica de «derivación» (*akoloúthēsis*), aunque entendida como derivación recíproca (es decir, como *bicondicional*, relación que se confunde con la de equivalencia). La relación entre cada expresión de la izquierda y la de su derecha es de contradicción, con la excepción siguiente:

Hay, como es obvio, una anomalía en la colocación respectiva de la cuarta expresión de la casilla A y la correspondiente de la casilla C. En efecto, no se puede hablar de equivalencia, sino de mera compatibilidad, por una parte, entre 'es posible que sea' y 'no es necesario que sea' ni, por otro lado, entre 'es posible que no sea' y 'no es necesario que no sea'. De hecho, esta relación de compatibilidad es la que existe, en general, entre las expresiones de la casilla A y las de la casilla C (la noción corriente de la *función* de posibilidad, como veremos más adelante, queda abierta tanto a la realización como a la no realización de lo enunciado en el *argumento*). En cambio, la relación existente entre las expresiones de la casilla B y las de la casilla D es, claramente, de incompatibilidad. Por otro lado, es obvio que la relación existente entre las cuartas expresiones de las casillas A y C y sus correspondientes de las casillas B y D no es de contradicción, sino de implicación, pero sólo en el sentido de derecha a izquierda (*es necesario que no sea* → *no es necesario que sea*).

Quizá lo que indujo a Aristóteles a incurrir en esta inconsistencia fue la aparente homogeneidad formal que resulta desde el punto de vista del lenguaje natural, por cuanto, tal como están agrupadas las expresiones, en la casilla A, tienen todas como argumento o núcleo proposicional una afirmación (*eînai*) y en la casilla C, en cambio, una negación (*mḕ eînai*). En el lado derecho del cuadro, en cambio, Aristóteles no se dejó seducir por el criterio de homogeneidad del núcleo proposicional.

Pues bien, estas anomalías quedan resueltas mediante una simple transposición entre la cuarta expresión de la casilla A y la de la casi-

lla C, tal como propone hacer el propio Aristóteles unas líneas más adelante (22b10ss.). Tras esto, el cuadro quedaría así:

| | |
|---|---|
| A' *es posible que sea*<br>*es admisible que sea*<br>*no es imposible que sea*<br>*no es necesario que no sea* | B' *no es posible que sea*<br>*no es admisible que sea*<br>*es imposible que sea*<br>*es necesario que no sea* |
| C' *es posible que no sea*<br>*es admisible que no sea*<br>*no es imposible que no sea*<br>*no es necesario que sea* | D' *no es posible que no sea*<br>*no es admisible que no sea*<br>*es imposible que no sea*<br>*es necesario que sea* |

De este cuadro y de las consideraciones que lo acompañan en los capítulos 12 y 13 de *Sobre la interpretación* se desprenden las siguientes

## 4. Equivalencias e implicaciones intermodales

a) $Ns \leftrightarrow \neg P\neg s$ a') $\neg Ns \leftrightarrow P\neg s$

b) $Ps \leftrightarrow \neg N\neg s$ b') $\neg Ps \leftrightarrow N\neg s$

c) $Ns \rightarrow Xs$ (por el *modus tollendo tollens*:) c') $\neg Xs \rightarrow \neg Ns$

d) $\neg P\neg s \rightarrow Xs$ (por ídem:) d' ) $\neg Xs \rightarrow P\neg s$

e) $Xs \rightarrow Ps$ (por ídem:) e') $\neg Ps \rightarrow \neg Xs$

f) $Xs \rightarrow \neg N\neg s$ (por ídem:) f') $N\neg s \rightarrow \neg Xs$

g) $Ns \rightarrow Ps$ (por ídem:) g') $\neg Ps \rightarrow \neg Ns$

h) $\neg P\neg s \rightarrow \neg N\neg s$ (por ídem:) h') $N\neg s \rightarrow P\neg s$

i) $Ks \leftrightarrow (Ps \wedge \neg Ns) \leftrightarrow (Ps \wedge P\neg s)$

j) $\neg Ks \leftrightarrow \neg(Ps \wedge \neg Ns) \leftrightarrow \neg(Ps \wedge P\neg s)$

k) $\neg Ks \leftrightarrow (\neg Ps \vee Ns) \leftrightarrow (\neg Ps \vee \neg P\neg s)$

l) $Ks \rightarrow Ps$ (por el *modus tollendo tollens*:) l') $\neg Ps \rightarrow \neg Ks$

m) $Ks \rightarrow \neg N\neg s$ (por ídem:) m') $N\neg s \rightarrow \neg Ks$

n) $Ks \rightarrow P\neg s$ (por ídem:) n') $\neg P\neg s \rightarrow \neg Ks$

o) $Ks \rightarrow \neg Ns$ (por ídem:) o') $Ns \rightarrow \neg Ks$

Las relaciones *g)* y *g′)*, por una parte, y *h)* y *h′)* de la otra se pueden representar mediante el conocido paralelogramo de proposiciones que Aristóteles utiliza, de manera más o menos explícita, en algunos pasajes del *Órganon* para mostrar las relaciones de oposición o implicación existentes entre proposiciones cuantificadas (universales y particulares):

| | | | |
|---|---|---|---|
| | (A) Universal afirmativa | + | (O) Particular negativa |
| P) | ↓ | H | ↑ |
| | (I) Particular afirmativa | + | (E) Universal negativa |

donde los símbolos especiales + y H (este último indica únicamente la relación existente entre *A* y *E*) se deben interpretar, respectivamente, como *contradicción* (en griego, *antíphasis*) y *contrariedad* (en griego, *enantiótēs*). La relación entre *I* y *O* no recibe ningún nombre específico en el *Órganon*, aunque comentaristas posteriores la llamaron *subcontrariedad* (en griego, *hypenantiótēs*). Aristóteles designa también la relación de *contrariedad* con la expresión *negación total*, que hay que interpretar en el sentido de que el predicado es negado de *toda* la extensión del sujeto (suponiendo que éste tenga alguna)[6]. Los símbolos especiales aquí empleados responden gráficamente a la idea de que los universos cubiertos por las proposiciones *contradictorias* son, por decirlo así, «contiguos» (cada uno de ellos comienza donde acaba el otro), mientras que los correspondientes a las *contrarias*, al estar máximamente alejados entre ellos, dejan espacio para un universo intermedio (el correspondiente al caso en el que ninguna de las dos contrarias sea verdadera)[7].

Análogamente, las relaciones, no entre proposiciones o enunciados, sino entre operadores o funciones modales, se podrían representar

[6] LUZEAUX, Dominique, SALLANTIN, Jean, & DARTNELL, Christopher, «Logical Extensions of Aristotle's Square», *Logica Universalis* 2 (2008), pp. 167-187.

[7] Véase el capítulo precedente.

de la siguiente manera (según que el enunciado «modalizado», o argumento, sea afirmativo o negativo):

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | (A') | Ns | + | (O') | ¬Ns |
| P') | | ↓ | H | | ↑ |
| | (I') | Ps | + | (E') | ¬Ps |
| | (A") | N¬s | + | (O") | ¬N¬s |
| P") | | ↓ | H | | ↑ |
| | (I") | P¬s | + | (E") | ¬P¬s |

Ahora bien, la *contingencia*, definida como la conjunción de *posibilidad* y *no necesidad*, introduce, tal como hacen patente las equivalencias *i)–k)* y las implicaciones *l)–o)* y *l')–o')*, una complicación suplementaria en el sistema. Complicación paralela a la que introduciría la interpretación «natural» (de lenguaje natural) de las proposiciones particulares del paralelogramo *P)*. En efecto, si suponemos que la afirmación particular «algunos B son C» va asociada a la negación particular «algunos B no son C», deberíamos elegir entre admitir que las universales implican a sus negaciones o negar que las particulares estén implicadas por las universales respectivas. Es decir:

Si siempre I∧O, entonces A→(I∧O) y E→(O∧I), y por lo tanto A→O y E→I, que traducido a fórmulas estándar de cálculo de enunciados da: $p \rightarrow \neg p$. Esta fórmula, obviamente, solo tiene validez en caso de que *p* sea falso, que es tanto como decir que, para que el condicional funcione correctamente, el valor de verdad del consecuente ha de quedar indeterminado...

Pues bien, si esta interpretación conjuntiva de las particulares no pasa de ser una desviación nacida de una interpretación lingüístico-natural poco rigurosa de las proposiciones cuantificadas del sistema lógico de Aristóteles (inconsistencia en la que no hay ningún necesidad de caer, ni cae Aristóteles), en el caso de los paralelogramos modales, en cambio, el modo de la *contingencia* requiere forzosamente su interpretación como conjunción de *posibilidad* y *no necesidad*, es de-

cir, en nuestra notación: I'∧O' e I"∧O" (teniendo en cuenta eso, podemos entender más fácilmente por qué Aristóteles, en el cuadro ya comentado de *Sobre la interpretación* 13, consideró inicialmente equivalentes las expresiones *es posible que sea* y *no es necesario que sea*, así como *es posible que no sea* y *no es necesario que no sea*, equivalencia que caracteriza, precisamente, toda proposición contingente...).

Ahora bien, tal como se desprende de la fórmula:

$$\text{i) } Ks \leftrightarrow (Ps \wedge \neg Ns) \leftrightarrow (Ps \wedge P\neg s)$$

la contingencia se puede definir también como «posibilidad dual», en que el operador modal *P* admite simultáneamente *s* y ¬*s*, la afirmación y la negación de la proposición por él calificada (eso es precisamente lo que dice Aristóteles en 22b20-21). Ahora bien, esta negación, tal como la interpreta Aristóteles, puede ser *total*, en el sentido que veíamos antes (negación universal). Por lo tanto, si empleamos la notación cuantificacional de la que muchos autores se sirven actualmente para simbolizar las proposiciones de la lógica aristotélica, sustituiremos Ks —interpretando *s* como una proposición universal afirmativa— por K(AaB), y en lugar de (Ps ∧ P¬s) pondremos P(AaB) ∧ P(AeB). De manera que obtendremos:

$$\text{ia) } K(AaB) \leftrightarrow (P(AaB) \wedge P(AeB))$$

donde las letras mayúsculas *A*, *B*, *C*, etc. simbolizan el predicado y el sujeto (por este orden) de la proposición, y las minúsculas, los operadores de proposición que veíamos más arriba en el paralelogramo *P)*: universal afirmativa (*a*), universal negativa (*e*), particular afirmativa (*i*) y particular negativa (*o*). Así, la fórmula precedente se leerá:

«'Es contingente que A se dé en todo B' equivale a 'es posible que A se dé en todo B y es posible que A no se dé ningún B'».

En la fórmula en discusión podríamos también, obviamente, dada la implicación $e \rightarrow o$, postulada por Aristóteles, sustituir P(AeB) por P(AoB).

Ahora bien, es evidente que, por las mismas razones que llevan a Aristóteles a admitir *ia)*, es decir, la posibilidad «dual» contenida en la noción de contingencia (que algo pueda tanto ser como no ser, total o parcialmente), hay que admitir lo mismo partiendo no sólo de una proposición contingente afirmativa, sino también de una negativa:

$$\text{ib) } K(AeB) \leftrightarrow (P(AaB) \wedge P(AeB))$$

Por lo tanto, tenemos lo que Ross, en su edición de los *Analíticos primeros*[8], llama «conversión complementaria»:

$$K(AaB) \leftrightarrow K(AeB)$$

Es de esta ambigüedad radical de la noción de contingencia de donde nacen casi todos los problemas e inconsistencias (aparentes o reales: no hay espacio aquí para estudiarlo a fondo) que presenta la lógica modal aristotélica. A modo de ejemplo: en *Anal. pr.* I 3, 25b14-18, sostiene Aristóteles que, a diferencia de lo que pasa con las proposiciones asertóricas y las necesarias, las universales negativas contingentes no son susceptibles de conversión simple (intercambio de sujeto y predicado), mientras que sí lo son las particulares negativas contingentes. Aparentemente, Aristóteles no da ningún justificación explícita de esta afirmación, que trastrueca totalmente los criterios de conversión de los otros tipos de proposiciones y que autores como Łukasiewicz consideran absolutamente disparatada. Sin intentar ahondar en la cuestión, podríamos conjeturar que, como acabamos de decir, la razón de esta aparente incongruencia esté en la conversión complementaria, es decir, en la equivalencia $K(AaB) \leftrightarrow K(AeB)$. En efecto, esta fórmula, partiendo de que la

[8] Oxford, University Press, 1949.

conversión simple de AaB no es posible (y sí, en cambio, la conversión parcial en BiA), trasladaría esta imposibilidad a AeB entendida como contingente, abriendo en cambio la puerta a la conversión de K(AoB) en K(BoA) por paralelismo con lo que pasa con la conversión parcial de K(AaB) en K(BiA), perfectamente convertible esta última.

Sea como fuere, y comenzando con la obra de Albrecht Becker en 1933[9], son numerosos los autores que han abordado estos problemas[10]. Desde nuestro punto de vista, repetimos, la raíz de todas las dificultades se encuentra en la prioridad asignada por Aristóteles a esta noción de posibilidad que llamamos «dual» (la posibilidad como contingencia), así como en la semántica subyacente a los operadores modales en general, tal como veremos en la siguiente sección:

---

[9] BECKER, Albrecht, *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlín, Junker u. Dünnhaupt, 1933 (reimpr. Darmstadt, WB, 1968).

[10] Por ejemplo: BROGAN, A. P., «Aristotle's Logic of Statements about Contingency», *Mind* 76 (1967), pp. 49-61; BUDDENSIEK, Friedemann, *Die Modallogik des Aristoteles in den* Analytica Priora A, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Olms, 1994; FORBES, Graeme, *The Metaphysics of Modality*, Oxford, Clarendon, 1985; HINTIKKA, Jaako, *Time & Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon, 1973; KOSMAN, L. A., «Aristotle on Inconvertible Modal Propositions», *Mind* 79 (1970), pp. 254-258; MENNE, Albert, & ÖFFENBERGER, Niels, *Modallogik und Mehrwertigkeit*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Olms, 1988; MIGNUCCI, Mario, *On a Controversial Demonstration of Aristotle's Modal Syllogistic: An Enquiry on 'Prior Analytics' A 15*, Padua, Antenore, 1972; NORTMANN, Ulrich, «Über die Stärke der aristotelischen Modallogik», *Erkenntnis* 32 (1990), pp. 61-82; ID., *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus: eine Analyse der aristotelischen Modallogik (Perspektiven der Analytischen Philosophie / Perspectives in Analytical Philosophy)*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1996; PATTERSON, Richard, «Conversion Principles and the Basis of Aristotle's Modal Logic», *History and Philosophy of Logic* 11 (1990), pp. 151-172; SCHMIDT, Klaus J., «Eine modal prädikatenlogische Interpretation der modalen Syllogistik des Aristoteles», *Phronesis* 34 (1989), pp. 80-106; STAHL, Gérold, «Indications formelles sur les syllogismes avec "contingent"», *Logique et Analyse* 20 (1977), pp. 199-220; STRIKER, Gisela, "Notwendigkeit mit Lücken: Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge", *Neue Hefte für Philosophie* 24/25 (1985), pp. 146-164; WHITE, Michael J., «Necessity and Unactualized Possibilities in Aristotle», *Philosophical Studies* 38 (1980), pp. 287-298.

> «Llamo *admisible* y *ser admisible* aquello que, sin ser necesario y suponiendo que exista, no da ocasión a nada imposible.»[11]

En efecto, movido probablemente por el deseo de ofrecer una noción de *posibilidad* claramente diferenciada de la de *necesidad*, a la hora de caracterizar aquello que es estrictamente posible, Aristóteles opta en general por incluir la negación de lo necesario. Y eso incluso cuando distingue diferentes grados de lejanía respeto de la necesidad:

> «*Ser admisible* se dice de dos maneras: una, como el hecho de darse más a menudo y excluir lo necesario, como, en el caso del hombre, el encanecer o crecer o menguar o, en general, darse aquello que es natural (en efecto, eso [el encanecer o crecer o menguar] no tiene una necesidad continua, por no existir siempre el hombre [es decir, porque puede haber muerto antes de llegar a la edad de encanecer, etc.], por más que, en caso de existir el hombre, se da necesariamente o con más frecuencia; otra manera, como lo indefinido, que puede ser o no ser así, como, en el caso del animal, caminar o que, mientras camina, se produzca un seísmo o, en general, aquello que se produce por azar: en efecto, no es en absoluto más natural que se produzca de esta manera que de la contraria.»[12]

Es a partir de esta noción dual o compleja de posibilidad, que la tradición ha dado en llamar *contingencia*, como construye básicamente Aristóteles su silogística modal, por más que en ciertos casos emplee la noción simple de aquello meramente posible, que puede, en consecuencia, estar implicado en lo necesario y no ser, por lo tanto, contradictorio con ello. Pero la noción simple de posibilidad es siempre subsidiaria de aquella otra compleja:

> *Ser admisible* se dice de muchas maneras (en efecto, decimos que es admisible tanto lo necesario como aquello no necesario y lo posible)[13].

---

[11] *Anal. pr.* I 13, 32a18-20.

[12] *Anal. pr.* I 13, 32b4-13.

[13] *Anal. pr.* I 3, 25a37-39.

> De manera homónima decimos que lo necesario es admisible. (...) Por lo tanto, lo admisible será lo no necesario, y lo no necesario será admisible[14].

## 5. Modalidad y ser o modalidad del ser

Los problemas constatados con la noción de contingencia (pero no solo éstos) muestran claramente que por encima (o por debajo) de la estructura formal o *sintáctica* que presenta la lógica modal aristotélica hay una *semántica* o —lo que en lo fondo es equivalente— una ontología. Es decir, que por más que la lógica expuesta en el *Órganon* esté constituida por un cuerpo lingüístico, el alma que le da su sentido último —tal como veíamos ya en el capítulo precedente— es una determinada concepción de la realidad.

Por una parte tenemos, en la lógica asertórica, la interpretación de «sentido común» de las proposiciones universales afirmativas, cuyos términos, a diferencia de la moderna interpretación estándar en lógica de predicados de primero orden, no pueden ser vacíos (es decir, deben estar ligados también por un cuantificador existencial). De lo contrario, no se cumplirían todas las relaciones que Aristóteles postula entre los cuatro tipo de proposiciones cuantificadas y no serían válidos determinados modos silogísticos (particularmente, los llamados *Daraptí* y *Felapton* de la tercera figura)[15].

Por otro lado, en lo que respecta al tema específico que aquí nos ocupa, tenemos, como acabamos de ver, la interpretación compleja del operador de posibilidad, o *contingencia*, que revela una concepción también de «sentido común» de la noción de lo meramente posible en contraposición a lo necesario.

Y, finalmente, encontramos en Aristóteles una cierta propensión a apartarse en ocasiones de la concepción rigurosa de la modalidad

[14] *Anal. pr.* I 13, 32a20-21, 28-29.

[15] Cf., para más detalles, el capítulo precedente.

que poco después consagrará Filón de Mégara, y acercarse, en cambio, *avant la lettre*, a la llamada lógica «diodòrica» o de Diodoro Crono (ambos, filósofos de las postrimerías del siglo IV a. N. E.). En efecto, en algunos pasajes de *Acerca del cielo*, como el capítulo 12 del libro I, parece invertir las siguientes relaciones lógicas entre modalidad y temporalidad:

A) Si *s* se da en algún momento, entonces *s* es posible.

B) Si *s* es necesario, entonces *s* se da siempre.

*A)* corresponde a la relación intermodal *e)* (Xs → Ps), expuesta más arriba, con una precisión temporal que no afecta a su validez. *B)* corresponde a *c)* (Ns → Xs), también con una precisión temporal igualmente inocua.

Pues bien, en el lugar mencionado de *Acerca del cielo*, Aristóteles sostiene, en cambio, algo equivalente a

A') Si *s* es posible, entonces *s* se da en algún momento.

B') Si *s* se da siempre, entonces *s* es necesario.

Por ejemplo, dicho de la manera más concisa posible:

> «Así, pues, ni aquello que siempre existe ni aquello que siempre es inexistente será generable ni corruptible. Y está claro que, si es generable o corruptible, no será eterno. En tal caso, en efecto, sería al mismo tiempo algo que siempre puede existir y algo que no siempre puede existir: y ya se ha mostrado antes que eso es imposible.»[16]

Dicho de otra manera: 1) aquello que siempre existe no es corruptible, es decir, 2) no puede dejar de ser, es decir, 3) es necesario (ver equivalencia *a)* Ns ↔ ¬P¬s, supra). Y, simétricamente, aquello que siempre es inexistente 1) es ingenerable, es decir, 2) no puede llegar a ser, es decir, 3) es imposible o necesariamente inexistente (ver

[16] *Acerca del cielo* I 12, 282a21-25.

equivalencia *b')* ¬Ps ↔ N¬s, supra). Correspondiente a eso es la identificación de lo posible con aquello que en algún momento llega a ser. El *non sequitur*, obviamente, se encuentra en el paso 1) de las dos secuencias de proposiciones. Reforzado por la «justificación» que da Aristóteles al final del texto citado: que aquello que sin ser necesario siempre fuera existente (o siempre inexistente sin ser imposible) sería contradictorio, porque tendría siempre la posibilidad de ser (o de no ser) y al mismo tiempo no siempre la tendría. El *non sequitur* radica aquí en la errónea colocación de la negación en el segundo miembro de la proposición; en efecto, el texto citado debería decir: «algo que siempre puede existir y que siempre puede no existir».

¿Por qué decimos que esta concepción de la posibilidad y la necesidad es afín a la diodórica? Recordemos que, según refieren Alejandro de Afrodisia en su comentario a *Analíticos primeros* de Aristóteles y Boecio en su comentario a *Sobre la interpretación* del mismo autor, Diodoro Crono definía precisamente lo posible como «aquello que es o será verdadero»; por lo que respecta a lo necesario, lo definía como «aquello que, siendo verdadero, no será falso».

Esta concepción de la modalidad, sin ser incompatible con el rigor que, en general, caracteriza la exposición que Aristóteles hace en el *Órganon*, rebaja claramente su grado de pureza formal y revela, creemos, que la caracterización que, como de pasada, hacíamos de la modalidad al principio de esta exposición, diciendo que corresponde a una «modulación» en el «grado de realidad» de los hechos expresados por los enunciados, hay que tomarla seriamente, en el sentido de la tesis siguiente (con el escándalo presumible, por ejemplo, del ya mencionado Łukasiewicz, que niega cualquier sentido posible al concepto aristotélico de necesidad, que él considera una noción intensificada de verdad, totalmente superflua):

> T) Nada escapa al ámbito omniabarcador del ser, del *ón*, que en el uso corriente que de ese término hacía la len-

> gua griega antigua correspondía a nuestro término 'realidad'. Lo necesario y lo posible no son sino grados de esta realidad: máximo en el caso de lo necesario; mínimo en el de lo posible entendido como contingente. Llamamos necesaria a la realidad ingénita e incorruptible, que siempre es. Llamamos contingente a la realidad que, aunque no siempre, en algún momento es.

La última proposición de *T)* se puede entender como una aplicación del «principio de plenitud», que en el caso de la cosmología de Aristóteles, expuesta en *Acerca del cielo*, resulta particularmente conveniente, dado que, en un universo espacialmente finito pero temporalmente infinito, todas las posibilidades que contiene habrán, tarde o temprano, de hacerse realidad.

Ahora bien, aquello que para Aristóteles es ingénito e incorruptible, además de los cuerpos celestiales, es el universo como tal, fuera del cual no hay nada. Universo que coincide, por lo tanto, con la realidad, con el ser. De aquí que un aristotélico medieval, Avicena, diga que 'ser' y 'necesario' son términos sinónimos[17]. De hecho, una demostración de esta equivalencia es posible a partir de la definición de lo necesario como «aquello que no puede no ser» y, paralelamente, la mutua exclusión entre «ser» y «no-ser»; puesto que ambos, el ser y lo necesario, equivalen a la negación del no-ser, ambos son equivalentes. En esta equivalencia radica el fundamento de una especie de argumento ontológico, no destinado a demostrar la existencia de Dios, sino a probar, muy al contrario, que «necesariamente hay algo» y, por lo tanto, el recurso a Dios como causa de lo existente es superfluo.

Por lo que respecta a la posibilidad y la contingencia, sólo se dan dentro del ser, no fuera de él. En caso de que fuera ajena al ser, la posibilidad dejaría de ser tal y devendría pura imposibilidad, pues

[17] Véanse las notas 2 y 3, supra.

del no-ser no es posible que salga nada. De ahí que Aristóteles sitúe la posibilidad en el seno de la naturaleza sujeta a cambio, como *potencia* o capacidad de llegar a ser algo a partir de algo distinto. Ciertas corrientes de la filosofía moderna, en cambio, situarán, como es sabido, la posibilidad por delante de la facticidad o realidad sensu stricto. Así, Christian Wolf afirmará rotundamente:

> *Philosophia* est scientia possibilium, quatenus esse possunt («la *filosofía* es la ciencia de los posibles, en la medida en que pueden ser»)[18].

En cuanto a la necesidad, ya hemos visto que coincide con el ser como tal. Si postulásemos una necesidad «anterior» al ser, de esta hipótesis se seguiria la absurda equiparación de necesidad e imposibilidad, puesto que, una vez más, de la irrealidad absoluta que llamamos 'no-ser' o 'nada', nada, en ningún «grado de realidad», podría surgir. (Dicho sea de pasada: la compatibilidad o simultánea verdad de contrarios es admisible en la interpretación estrictamente formal de los enunciados universales afirmativo y negativo[19]. Por ejemplo, puede ser verdadero al mismo tiempo 'ningún elefante rosado vuela' y 'todos los elefantes rosados vuelan', tal como se hace patente si reformulamos esta última proposición así: 'No hay ningún elefante rosado que no vuele', y suponemos al mismo tiempo que no existe ningún elefante rosado.) Análogamente, y dado que corresponden a proposiciones contrarias, tal como veíamos en el paralelogramo *P')* supra, 'es necesario que los elefantes rosados vuelen' y 'es imposible que los elefantes rosados vuelen', ambas proposiciones modales serán compatibles o simultáneamente verdaderas en caso de no existir elefantes rosados.

Citemos, para concluir esta interpretación de la modalidad aristotélica, un párrafo del excelente estudio del tema que Sarah Waterlow hace en *Passage and Possibility*, donde queda claro que no se puede

[18] *Logica*, pars prima, II § 29.

[19] Cf. el capítulo anterior.

concebir la modalidad pace Aristóteles como un marco conceptual más amplio que el correspondiente al ser, entendido éste como la totalidad de aquello realmente existente, por más que esta realidad contenga *dentro* —no fuera— de ella misma un «infinito potencial», una inabarcable multiplicidad de posibilidades:

> «The necessary is the inevitable, what nothing can escape, and if the contents and workings of the natural order are not self-explanatory, this fact does not license thoughts of "other possible worlds". A "world" is not something whose existence is possible, since possibility and its opposite belong only within the world, being assigned to times in actual history. Hence it is not even correct to say that this world is the only one possible, since nothing is either possible or necessary except in relation to it.»[20]

[20] *Op. cit.*, cap. III, Oxford, Clarendon, 1982. p. 48.

# X. EL ALMA ES LA ACCIÓN

## 1. Lugar de la psicología en la obra aristotélica

Si de alguna de las disciplinas establecidas por el *Corpus Aristotelicum* se puede decir que ha modificado desde entonces su situación en el campo del saber, ésa es la llamada *psicología*. En efecto, el tratado aristotélico correspondiente a esa disciplina, el célebre Περὶ ψυχῆς *(Acerca del alma)*, se ocupa de cuestiones que, si bien comprenden muchas de las que hoy día continuaríamos calificando de psicológicas, se extienden también a otras de índole biológica y gnoseológica. Se puede decir que el tratado estudia en realidad todo lo relacionado con el fenómeno de la vida en sus diversas manifestaciones, desde la simple función tréptica, o de nutrición, hasta las funciones superiores propias del intelecto. Cuestiones, en cambio, tan propias de estudio psicológico como las llamadas «pasiones» (πάθη) no figuran en el *Perì psychês*, sino en los tratados de ética y, curiosamente, en el tratado sobre retórica. Por otra parte, las cuestiones estudiadas en el *Perì psychês* aparecen fragmentariamente también en otros lugares. La *Metafísica*, por ejemplo, se inaugura prácticamente con consideraciones como éstas:

> «Los animales reciben de la naturaleza la facultad de conocer por los sentidos. Pero este conocimiento en unos no produce la memoria; al paso que en otros la produce. (...) Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento.»[1]

[1] *Metafísica* A 1, 980a27-29, 980b25-28; versión de Patricio de Azcárate, Madrid, Espasa Calpe, 1988(12ª).

No para aquí la dispersión de la temática psicológica a lo largo de la obra aristotélica. Pero, en esencia, sus dos núcleos principales se encuentran en el tratado *Acerca del alma*, por un lado, y en los diversos tratados de ética y en la *Retórica*, por otro. La razón última de esta partición del tema en diversos tratados es, simplemente, que Aristóteles no consideraba ese campo de conocimiento como una unidad. Una ciencia psicológica, en el sentido moderno de estudio de la *psique*, de todos aquellos fenómenos de los que tenemos conocimiento exclusivamente por introspección o por la interpretación de su proyección en la conducta, sencillamente *no existía* para Aristóteles, cuyo presupuesto epistemológico capital —implícito, por supuesto— era el de *objetividad*. Para él (como, por lo demás, para todos los filósofos hasta Descartes), la psique es un elemento natural más, a saber, el constituyente formal de la vida en toda su amplitud. No es, por supuesto, que Aristóteles no reconozca fenómenos accesibles únicamente por introspección: ¿cómo, si no, hablaría de una facultad como la *imaginación*, cuyo análisis constituye una de las páginas más penetrantes del tratado *Acerca del alma*? Lo que ocurre es que no atribuye a la introspección y a sus objetos un estatuto epistemológico específico; no es consciente, en suma, de la peculiaridad ontológica de lo *subjetivo*. O, mejor dicho, lo subjetivo no se presenta como tal en cuanto objeto de la teoría (no aparece en *Acerca del alma*, por ejemplo, que es un tratado teorético, adscribible a la esfera de la ciencia física, según la conocida tripartición aristotélica del campo del saber teórico o, como diría Kant, *puro*). Sólo en la ética, en el saber práctico, que implica esencialmente al sujeto, aparece éste situado, hasta cierto punto, en un plano distinto de los puros objetos de contemplación.

Hablar, pues, de *psicología aristotélica* es casi un contrasentido. Y, sin embargo, no hay más remedio que hacerlo si queremos *entender* el alcance de las tesis aristotélicas acerca de la psique. Sólo pensando con nuestros conceptos poscartesianos y poskantianos, con nuestra gnoseología «copernicana» (en que el sujeto es el dador de sentido último al objeto), podemos situar en su lugar propio la gnoseología «ptole-

maica» de Aristóteles. De la misma manera que, en lingüística, sólo podemos hablar de un lenguaje sirviéndonos de *metalenguajes* que lo engloben, así también en filosofía sólo podemos hacer nuestro un concepto recubriéndolo con metaconceptos de alcance más general.

Pues bien, si sometemos a esa operación hermenéutica los textos dedicados por Aristóteles al estudio de las dos grandes dimensiones tradicionalmente atribuidas al espacio interior de la psique, a saber, *percepción* y *apetición* (en el plano más inmediato) o *cognición* y *volición* (en el plano superior o reflejo), veremos —ésa es la tesis que aquí defiendo— que la estructura del espacio psíquico implícitamente configurada por el fundador del Liceo, a cambio de carecer de la apertura a la dimensión puramente subjetiva descubierta al alimón por el racionalismo y el empirismo modernos, carece también de la fractura que esas filosofías introdujeron desde el siglo XVII en nuestra concepción de la realidad al contraponer irreductiblemente sujeto y objeto. Paralelamente, es también parte del haber de aquella atípica «psicología» la superación del hiato ontológico entre sensación e intelección, imagen e idea, cuerpo y alma, que estaba, en cambio, en el debe de la filosofía de su maestro Platón (o, por lo menos, de la mayoría de los platónicos). Punto, este último, estrechamente relacionado con el anterior: en efecto, la superación del dualismo ontológico sienta las bases para una concepción unitaria de la psique que la haga inmune al dualismo gnoseológico moderno (no exento tampoco de dualismo ontológico en algunos casos, como el de Descartes).

## 2. El alma como esencia material

Para Aristóteles, ψυχή no es sinónimo de ζῷον, *ser vivo*[2], sino de ζοή, *vida*. No es, por tanto, un género de seres susceptible de estudio científico propiamente dicho. Pues, como señala el Estagirita en múltiples

[2] El término griego, si bien etimológicamente está emparentado con ζῆν, *vivir*, suele utilizarse casi siempre como designación propia de los animales, raramente de las plantas, que poseen, por su parte, un nombre específico: φυτόν, derivado de φύειν, *crecer*.

pasajes de sus obras, sólo conocemos científicamente aquellas cosas en las que reconocemos el *género* al que pertenecen (aquéllas, en definitiva, que podemos *clasificar* en un determinado «compartimento» de la realidad, *taxonómicamente* considerada). Y ello porque el género es el primer principio explicativo de la naturaleza de cada cosa, que mediante la adjunción de las variantes específicas o *diferencias* conforma la definición, principio último; y no hay ciencia sin fundamentos o principios en los que basar la deducción de las propiedades de la cosa investigada:

> «Si se considera que nosotros sólo conocemos mediante las definiciones, y que los géneros son los principios de las definiciones, es preciso reconocer también que los géneros son los principios de los seres definidos.»[3]

Esta restricción del concepto de ciencia equivale a confinar el ámbito del saber substantivo propiamente dicho al que abarca las entidades (οὐσίας) susceptibles de determinación concreta, aquéllas de las que es posible señalar plasmaciones individuales; no sólo entes naturales o «celestiales» dotados de existencia independiente (hombres, caballos, árboles, estrellas), sino también entes matemáticos inseparables materialmente de la realidad física (los diversos números, por ejemplo). Ahora bien, el «alma» no es asimilable a ninguno de esos tipos de realidad.

En efecto, el alma presenta, por un lado, diversas manifestaciones repartidas en diferentes tipos de seres vivos; pero, por otro lado, no puede decirse que cada una de esas manifestaciones corresponda exclusivamente a uno u otro de esos tipos:

> «Es, por tanto, evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que se adapte a todas pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo ocurre con las

[3] *Metafísica* B 3, 998b4-6.

> almas enumeradas. De ahí que resulte ridículo —en este caso como en otros— buscar una definición común, que no será definición propia de ninguno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible, dejando de lado definiciones de tal tipo. Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados; por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva. Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos; por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito.»[4]

Así, pues, el alma no es un tipo de realidad subdividible en entidades *coordinadas*, como es el caso de la subdivisión del género *animal* en sus distintas especies. La única relación concebible entre los distintos tipos de almas es la de composición o subsunción de unos por otros (o, como dice el propio Estagirita, su mutuo «escalonamiento»). Y, mientras en el orden de inclusión integrado por los géneros y las especies es imposible que los rangos inferiores se den sin los superiores (que constituyen sus *principios*, ἀρχαί), los diferentes tipos o «niveles» anímicos, en cambio, sí pueden darse independientemente de los tipos superiores: las plantas, dotadas de vida vegetativa, los animales, dotados de vida vegetativa y sensitiva, los hombres, dotados de las dos anteriores más la intelectiva:

> «Como la palabra *vivir* hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven.»[5]

[4] *Acerca del alma* II 3, 414b19-415a1; versión de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978.

[5] *Ibíd.* II 2, 413a22-26.

Ahora bien, ¿qué tipo de composición es el que combina todas o algunas de esas operaciones vitales en un mismo cuerpo y qué relación guardan, por tanto, con el cuerpo en cuestión?

Para responder a esa pregunta, Aristóteles, tras haber descartado las diferentes teorías del alma sostenidas por los filósofos precedentes, comienza apelando a su habitual distinción ontológica entre los diferentes tipos de ser (las llamadas, por él mismo, *categorías*, es decir, *formas de la predicación*[6]). Pues bien, el género fundamental de ente es el llamado *entidad* o *substancia* (οὐσία), y de pocas cosas como de los seres vivos parece adecuado decir que son entidades. Sin embargo, el término en cuestión no es unívoco:

> «Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia.»[7]

Hecha esta distinción, y una vez afirmado el carácter substancial o entitativo de los cuerpos naturales, propios del mundo en que vivimos, se trata de definir exactamente el grado de substancialidad respectiva del cuerpo y del alma:

> «Entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad

[6] σχήματα τῆς κατηγορίας: son, simplemente, los distintos sentidos en que decimos que una cosa *es*, pues Aristóteles reduce todas las formas predicativas que puede adoptar un enunciado a la forma atributiva compuesta del verbo *ser* y un predicado nominal.

[7] *Ibíd.* II 1, 412a6-10. ἐντελέχεια (*entelécheia*): literalmente, *cumplimiento*. En la literatura filosófica tradicional suele traducirse por *acto* en el sentido latino del término, es decir, como *acción acabada*. Aristóteles suele emplear indistintamente los términos ἐντελέχεια y ἐνέργεια (*enérgeia*)*;* de este último procede nuestro término *energía,* aunque en filosofía se traduce igualmente por *acto* o, a veces, por *actividad*.

> compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. *Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia (cumplimiento), luego el alma es entelequia (cumplimiento) de tal cuerpo* [subrayado nuestro].»[8]

El alma, pues, no se distingue de la vida, y al igual que la vida no es sino la *manera de ser* de determinados cuerpos, así tampoco el alma es otra cosa que

> «la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo».[9]

Unidad, pues, ontológica de cuerpo y alma, monismo psicofísico frente a los dualismos platónico y cartesiano. Porque *materia* y *forma* no son sino las dos caras de la misma moneda, las dos perspectivas que ofrece una misma entidad, según que consideremos en ella lo que tiene de común e indiferenciado respecto de otras entidades o lo que tiene de específico y característico. Doble perspectiva en la que se puede profundizar indefinidamente, pues lo que es materia respecto a una determinada forma puede ser, a su vez, forma respecto a una materia menos diferenciada: así, diría Aristóteles, el bronce es materia respecto de la estatua, pero forma respecto de los cuatro elementos básicos que, según su rudimentaria física, constituyen el bronce y todas las demás substancias materiales. Así también el alma, siendo como es acto constituyente del cuerpo vivo, actúa a su vez como potencia respecto de sus actos vitales concretos y puntuales[10]:

> «La palabra *entelequia* se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el [acto concreto de] teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es

---

[8] *Ibíd.* II 1, 412a13-22.

[9] οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον, τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι. (*Ibíd.* II 1, 412b10-11.)

[10] δύναμις se puede entender como *potencia*, pura capacidad de *ser* algo, o como *facultad*, capacidad (derivada de aquélla) de *hacer* algo. En este segundo sentido puede decirse del alma que es *dýnamis*.

> que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla.»[11]

Recapitulando: el alma es el cumplimiento del cuerpo como materia organizada capaz de realizar una serie de actividades autónomas: nutrirse y desarrollarse (con la contrapartida de envejecer), moverse, sentir, apetecer y entender. Estas actividades corresponden a otros tantos elementos anímicos que se combinan para dar lugar a una cierta unidad «compuesta». Composición, sin embargo, que no deriva del alma como tal, sino que depende de la estructuración de la materia corporal en diversos *órganos*, a cuya diversidad corresponde la diversidad de funciones anímicas. Esa dependencia fundamenta además esta otra afirmación clave de la doctrina aristotélica:

> «Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo.»[12]

> «Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado en todos estos casos. (...) Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma»[13].

De ahí

> «que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura

[11] *Ibíd.* II 1, 412a22-26.

[12] *Ibíd.* II 1, 413a4-6.

[13] *Ibíd.* I 1, 403a16-19, 24-28.

> [que adopta] y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia.»[14]

El ser vivo es, pues, una entidad corporal unitaria cuyo carácter de entidad lo recibe de aquellas características autoactivas que lo diferencian de otros cuerpos y que designamos globalmente como alma. Y de la misma manera que las características de algo no se pueden dar aparte de ese algo, así tampoco el alma aparte del cuerpo. ¿Quiere ello decir que Aristóteles no comparte la teoría platónica de la inmortalidad del alma?[15] Como él mismo dice en uno de los pasos citados, ello «es perfectamente claro», al menos para «ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible.» Luego veremos en qué sentido puede darse la excepción, prevista implícitamente en esas palabras, de que haya una parte del alma que sea inmortal o «separable del cuerpo».

De momento queda suficientemente probado que la relación entre alma y cuerpo concebida por Aristóteles podría calificarse, como ya hemos apuntado antes, de *monismo psicofísico*, en virtud del cual una misma y única realidad admite dos enfoques o consideraciones igualmente fundadas en su naturaleza objetiva:

> «El físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse nece-

[14] *Ibíd.* II 1, 412b6-8.

[15] Véase, sin embargo, antes de tomar al pie de la letra las lucubraciones del *Fedón* platónico, aquel pasaje del *Fedro* en que, tras afirmar que el alma es inmortal por ser capaz de moverse a sí misma (αὐτοκίνητος), dice: «El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por la totalidad del tiempo. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean éstas nuestras palabras» (246c-d). El concepto convencional de inmortalidad como duración temporal ilimitada es, pues, una *figuración* humana (cf. cap. I, nota 30, supra).

> sariamente en tal tipo de materia; de esta manera, la definición de casa sería algo así como que es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, los calores y las lluvias. El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines.»[16]

El esfuerzo por superar la paradoja que este doble enfoque encierra recorrerá todo el aristotelismo medieval (en forma de controversia entre los partidarios de la distinción *real* y los partidarios de la distinción *conceptual* o meramente *nominal* entre materia y forma y demás coprincipios ontológicos análogos) y penetrará en el corazón mismo de la filosofía moderna transfigurándose en la pugna entre aquellas doctrinas mecanicistas o atomistas que pretenden explicar cualquier estructura (forma, esencia, o comoquiera que designemos un *todo* orgánico) a partir de la adición pura y simple de sus partes componentes y aquellas doctrinas holistas que afirman que un todo tiene aspectos cualitativos no deducibles de las cualidades de los elementos constituyentes. Testimonios de esa pugna son, por ejemplo, textos como éste de Leibniz:

> «Al principio, cuando me libré del yugo de Aristóteles, di con el vacío y los átomos, pues es lo que más fácilmente llena la imaginación. Pero, volviendo en mí tras muchas meditaciones, me di cuenta de que es imposible encontrar *los principios de una verdadera Unidad* en la materia sola o en lo que es meramente pasivo, puesto que en ello no hay nada más que una colección o montón de partes hasta el infinito. Ahora bien, la multitud no puede hacerse realidad si no es a partir de *las verdaderas unidades* que tienen otro origen y son otra cosa muy distinta de los puntos matemáticos, que no son sino extremos de la extensión y modificaciones de ésta, por lo que lo *continuo* no puede ser compuesto. Así, pues, para encontrar *esas unidades reales*, me vi obligado a recurrir a un *punto real y animado*, por así decir, o a un átomo de substancia que ha de contener alguna forma o actividad para constituir un Ser completo.»[17]

[16] *Acerca del alma* I 1, 403a29-b7.

[17] LEIBNIZ, G. W., «Systhème nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme avec le corps» (primer esbozo),

En el campo estricto de la psicología, podemos hallar un eco recentísimo de esa polémica en la obra del filósofo analítico norteamericano Donald Davidson:

> «¿Puede explicarse y predecirse la conducta humana intencional de la misma manera en que lo son otros fenómenos? Por un lado, está claro que los actos humanos forman parte del orden de la naturaleza, que causan y son causados por acontecimientos externos a nosotros. Por otro lado, hay buenos argumentos para oponerse a la opinión de que el pensamiento, el deseo y la acción voluntaria puedan someterse a leyes deterministas igual que los fenómenos físicos. Una teoría adecuada de la conducta debe hacer justicia a estas dos ideas y mostrar cómo, en contra de las apariencias, pueden conciliarse. Al evaluar los argumentos que se oponen a la posibilidad de leyes deterministas de la conducta, podemos poner a prueba la pretensión de la psicología de ser una ciencia como otras (algunas otras).
>
> Cuando el mundo deja sentir su impacto sobre una persona, o ésta actúa para modificar su entorno, las interacciones pueden registrarse y codificarse de diversos modos paulatinamente perfeccionados por las ciencias sociales y el sentido común. Pero lo que de ello resulta no son leyes cuantitativas estrictas integradas en una elaborada teoría, tal como esperamos de la física, sino correlaciones irreductiblemente estadísticas que se resisten, por principio, a un perfeccionamiento ilimitado. Eso es lo que está detrás de nuestra incapacidad para descubrir leyes psicofísicas deterministas. Cuando atribuimos una creencia, un deseo, un objetivo, una intención o un significado a un agente, estamos operando necesariamente dentro de un sistema de conceptos determinado en parte por la estructura de creencias y deseos del propio agente. A menos que cambiemos de tema, no podemos obviar este rasgo de lo psicológico; pero este rasgo no tiene correspondencia alguna con el mundo de la física.
>
> La irreducibilidad nomológica de lo psicológico significa, si no estoy equivocado, que de las ciencias sociales no puede esperarse que se desarrollen de manera totalmente paralela a las ciencias naturales, ni podemos confiar en llegar un día a explicar y predecir la conducta humana con el grado de precisión con que es posible en principio ha-

---

en *Die philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt), Hildesheim, Olms, 1965 (reimpresión de la ed. de Berlín, 1880), tomo IV, pág. 472 (traducción propia).

> cerlo con los fenómenos físicos. Eso no significa que haya acontecimientos que sean en sí mismos indeterminados o impredecibles; sólo en cuanto descritos con el vocabulario del pensamiento y la acción se resisten los acontecimientos a su incorporación a un sistema determinista cerrado. Esos mismos acontecimientos, descritos en los términos físicos adecuados, son susceptibles de predicción y explicación como cualesquiera otros.»[18]

Estas reflexiones prueban cómo, tras siglos de dualismo psicofísico de inspiración platónico-cristiana y tras decenios de esfuerzos por asimilar toda proposición científica a los enunciados rigurosamente formalizados y empíricamente contrastables de la física (el célebre paradigma *fisicista* de Rudolf Carnap y Otto Neurath), las dos caras de la realidad psíquica contrapuestas por Platón y reconciliadas por Aristóteles siguen resistiéndose por igual, tanto a la disección resultante de un neto corte ontológico dualista, como a la fusión estricta propiciada por un monismo ontológico reduccionista. En efecto, sigue diciendo Davidson:

> «Si los acontecimientos psicológicos causan y son causados por acontecimientos físicos (y sin duda es ése el caso), y si las relaciones causales entre acontecimientos entrañan la existencia de leyes que los conecten, y si esas leyes son (...) de índole física, entonces debe seguirse que los acontecimientos psicológicos *son* (en el sentido de *son idénticos a*), simplemente, acontecimientos físicos. Si eso es materialismo, nos vemos obligados a suscribirlo. (...) Nuestros compromisos, sin embargo, son menores de lo que podría parecer, porque, si estoy en lo cierto, no nos vemos obligados a sostener que los acontecimientos psicológicos sean predecibles de la forma en que lo son los acontecimientos físicos; ni que los acontecimientos psicológicos puedan reducirse a acontecimientos físicos. (...)
>
> De cada acontecimiento psicológico registrado en el tiempo podemos dar una descripción en términos puramente físicos; y así, para cada clase *dada, finita*, de acontecimientos, podemos establecer una correlación entre descripciones psicológicas y descripciones físicas. Pero, aunque eso puede hacerse, no por ello se sigue que predicados psi-

[18] DAVIDSON, D., «La psicología como filosofía», en *Essays on Actions & Events*, Oxford, Clarendon, 1982(2ª), pp. 230-231 (traducción propia).

> cológicos tales como '*x* desea la mujer de su vecino' ... o '*x* cree que Beethoven murió en Viena', ... que determinan, si no clases infinitas, sí al menos clases potencialmente tales, no se sigue, repito, que dichos predicados tengan otros tantos predicados físicos que se correspondan nomológicamente con ellos. (...)
>
> Debería ser fácil reconocer el hecho de que, si bien todo acontecimiento y estado psicológico admite una descripción física, ello no nos da motivo alguno para esperar que cualquier predicado físico, por complejo que sea, tenga la misma extensión que un predicado psicológico dado; mucho menos aún que exista un predicado físico relacionado nomológicamente con el predicado psicológico dado.
>
> Vemos, pues, que un conocimiento completo de la física del hombre, aunque abarque con su modo propio de descripción todo lo que acontece, no tiene por qué proporcionar necesariamente conocimientos de psicología (algo señalado hace ya mucho tiempo por el Sócrates platónico).»[19]

El físico y el dialéctico aludidos por Aristóteles[20)] hablan, pues, de lo mismo aunque con lenguajes totalmente diferentes, lenguajes que ordenan los objetos con criterios y esquemas mutuamente irreductibles pero igualmente válidos: material el uno, formal el otro. Pero, repitámoslo, hablan de cosas cuya entidad es una y la misma. En el caso que nos ocupa, del cuerpo viviente cuyo *cumplimiento* llamamos ψυχή, *alma*. Y si tanto el físico como el dialéctico (o psicólogo, como hoy lo llamaríamos) fueran discípulos fieles del maestro del Liceo, pero al mismo tiempo conocieran nuestros usos lingüísticos actuales, nos dirían que la tal alma es una esencia material. En efecto, la razón por la que la psicología emanada de una metafísica dualista (basada en la oposición *materia-espíritu*) ha podido durante siglos enarbolar el estandarte aristotélico ha sido el simple hecho de que Aristóteles entendía el concepto *materia* de manera mucho más radical que la física moderna: no como simple corporeidad, sino como elemento o substrato absolutamente indefinido, susceptible de recibir cualquier posible configu-

[19] DAVIDSON, D., «La mente material», *op. cit.*, pp. 248-250.

[20] Ver nota 16 supra.

ración formal. Y, como es lógico, a la vez que asociaba indisolublemente el alma al cuerpo, le negaba a aquélla, como principio activo de éste, la inerte pasividad de la materia pura.

## 3. El alma contemplativa: sensación e intelección

El monismo ontológico (psicofísico) de la doctrina aristotélica sobre la relación cuerpo-alma se corresponde naturalmente con el monismo epistemológico (empírico-racional) de su doctrina sobre la relación entre sentidos e inteligencia.

En el capítulo 12 del libro II del tratado *Acerca del alma*, tras la descripción de los diferentes sentidos, se caracteriza la facultad sensorial en general:

> «En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de *recibir las formas sensibles sin la materia* al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre *también el influjo de cualquier realidad individual* que tenga color, sabor o sonido, *pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma.* (...) A partir de estas explicaciones queda claro además (...) por qué las plantas no están dotadas de sensibilidad a pesar de que poseen una parte del alma y a pesar de que padecen bajo el influjo de las cualidades sensibles, puesto que se enfrían y calientan: la razón está en que no poseen el término medio adecuado ni el principio capaz de recibir las formas de los objetos sensibles (sin la materia), sino que reciben el influjo de éstas unido a la materia [subrayados nuestros].»[21]

Vemos, pues, que, contrariamente a la tradicional versión dada por comentaristas poco cuidadosos, el conocimiento *sensorial*, según Aristóteles, no se distingue del llamado *intelectual*:

*a)* Ni por ser un conocimiento directo de la materia en contraposición al conocimiento de la forma.

[21] *Acerca del alma* II 12, 424a16-24, 28-29, a32-b3.

*b)* Ni por ser un conocimiento de lo singular en cuanto tal en contraposición al conocimiento de lo universal, supuestamente exclusivo del intelecto.

Ello es perfectamente coherente con la epistemología aristotélica, tal como aparece expuesta en múltiples pasajes a lo largo de toda su obra. Esos pasajes contienen, bien es cierto, afirmaciones aparentemente contradictorias, a cuya literalidad paradójica subyace, sin embargo, una coherencia que trataremos de desvelar[22].

Empecemos por uno de los párrafos introductorios de la *Física*, donde se expone el método que ha de seguir el estudioso de la naturaleza:

> «Es preciso proceder de este modo: pasar de las cosas menos claras por naturaleza pero más claras para nosotros a las más claras y conocidas por naturaleza. Ahora bien, para nosotros son evidentes y claras las cosas de una complejidad mayor; posteriormente, a partir de ellas, al analizarlas, llegan a resultar conocidos los elementos y los principios. Por ello es preciso *partir de los universales para llegar a los singulares*. Pues el todo es más conocido con arreglo a la sensación, y lo universal es un cierto todo: en efecto, lo universal comprende muchas cosas como sus partes.»[23]

Cualquier estudioso medianamente conocedor de Aristóteles sabe que esto se contradice con lo que el filósofo sostiene en muchos otros lugares, por ejemplo en aquel pasaje del *Órganon* que dice:

> «Llamo anteriores y más conocidas para nosotros las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más, las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas éstas se oponen entre sí.»[24]

Este pasaje se complementa con la definición canónica de *universal* que ofrece el filósofo unas páginas más adelante:

---

[22] Para un examen minucioso y profundo de dichas paradojas, véase: LE BLOND, J. M., *Logique et méthode chez Aristote*, París, Vrin, 1973.

[23] *Física* I 1, 184a19-26, traducción y subrayados nuestros.

[24] *Analíticos segundos* I 2, 72a1-5; versión de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1988.

> «Llamo *universal* a lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal. Por tanto, es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas.»[25]

La conciliación de ambos enfoques aparece en el último capítulo de los *Analíticos segundos*. De ese texto se desprende que la primera aprehensión de las cosas por nuestras facultades cognoscitivas se realiza en el acto de la sensación. Pero en ese mismo acto, aunque no podamos aún «distinguirlo», está ya presente lo universal como un todo confuso de rasgos inherentes al objeto de la sensación. O, como dice Aristóteles en ese importantísimo capítulo final del tratado culminante de su lógica:

> «Cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal)».[26]

A partir de esta primera impresión confusa, por repetición de percepciones semejantes, se van decantando los rasgos constantes de entre el conjunto de rasgos variables, en un proceso que recuerda la génesis de las ideas expuesta por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La diferencia esencial estriba en que, para el empirista, el proceso parte de lo singular para llegar a lo general como suma o, más bien, intersección de singulares; para Aristóteles, en cambio, lo primero «para nosotros» no es ni lo singular ni lo general, sino el «todo indistinto», de cuya experiencia repetida se desprende, por una parte, la peculiaridad individual irrepetible y, por otra, la universalidad común a todos y cada uno de los individuos subsumibles en aquel todo original. Como pone de manifiesto el curioso ejemplo aportado por el Estagirita en el párrafo del libro primero, capítulo 1, de la *Física* que sigue inmediatamente al citado unos renglones más arriba (a saber, el de los niños pequeños que «llaman al principio padres a todos los hombres y madres a todas

[25] *Ibíd.* I 4, 73b26-28.

[26] *Ibíd.* II 19, 100a15-b1.

las mujeres, pero más adelante distinguen a cada uno de ellos»[27]), tan derivada *a posteriori* es la distinción entre individuos como la definición precisa de sus rasgos comunes. Uno y otro decantamiento son los que transforman el todo (ὅλον) en universal (καθόλου, palabra que en griego significa literalmente: «en cuanto al todo»), con su doble dimensión de *conjunto abierto de individuos* (lo que la lógica tradicional llama *extensión* de un concepto, y que corresponde, en la definición aristotélica citada de *Anal. seg.* I 4, al «darse en cada uno»[28]) y de *conjunto cerrado de rasgos definitorios* (lo que la lógica tradicional llama *comprensión* de un concepto, y que corresponde en la mencionada definición aristotélica al «darse en sí y en cuanto tal»[29]). Este segundo aspecto del universal es el que garantiza su validez como objeto de la ciencia, pues es el que constituye su *necesidad* en referencia a los singulares: en efecto, si el universal se da «en sí y en cuanto tal» en los singulares, ello es porque contiene todo aquello que no puede faltar en el individuo concreto de que se trate sin que éste deje de ser lo que es. En otras palabras, el universal es tal en la medida en que representa la *naturaleza* misma del individuo del que se piensa y se dice[30].

Continuidad, pues, entre sensación e intelección, no quebrada por los rasgos específicos que Aristóteles atribuye al intelecto propiamente dicho (νοῦς), cuya actividad surge a partir del momento en que los sucesivos actos sensoriales han decantado suficientemente una *forma (universal)* dejándola totalmente desprovista de su singularidad material:

> «Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma

[27] *Física*, I 1, 184b11-14.

[28] ὑπάρχειν κατὰ παντός.

[29] ὑπάρχειν καθ᾽ αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό.

[30] Véase: LE BLOND, J. M., *op. cit.*, pp. 75-83.

> y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla, como dice Anaxágoras[31], para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia.»[32]

Se ahonda, pues, la paradoja de la relación sentidos-intelecto: sobre el rasgo común que hace de unos y otro receptores de formas, los primeros las reciben con arreglo a una cierta proporción entre la forma del objeto sensible y la forma del órgano sensorial; el segundo, en cambio, es plenamente receptivo, perfectamente moldeable con arreglo a la forma inteligible, lo que sólo es posible porque *carece absolutamente de forma*. Ahora bien, ¿qué es lo que carece absolutamente de forma, si no es la materia primaria? Aristóteles, por supuesto, no identifica intelecto y materia pura: dice, en efecto, que el intelecto es «impasible» (ἀπαθής), en el sentido de que no está sometido pasivamente al influjo de las formas externas; pero no por ello deja de reconocer que la absoluta permeabilidad a cualquier forma implica necesariamente la carencia de forma propia («ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena»). Por ello el intelecto «no tiene naturaleza propia aparte de su misma potencialidad» y «no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir». Pero, precisamente por eso, «sería igualmente ilógico (οὐδὲ εὔλογον) que estuviera mezclado con el cuerpo», es decir, con la materia inmediata del ser vivo. ¿Qué solución nos

[31] Fr. DK 12 B.

[32] *Acerca del alma* III 4, 429a13-29.

queda para superar la *aporía*?[33] Simplemente, ahondar en ella. Reconocer que el intelecto es algo así como el opuesto simétrico de la materia: mientras que ésta es la pura capacidad de ser convertida en cualquier cosa identificándose con ella, aquél es la pura capacidad de convertirse en cualquier cosa manteniendo la propia identidad. La materia —los sentidos, que están más cerca de ella— quedan presos de la forma, *impresionados* por ella e impedidos temporalmente de adaptarse a otras formas menos acusadas. El intelecto, en cambio, cuanto más rica en contenido es la forma asimilada, más capaz se hace de entender otras formas menos claras:

> «Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible; por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable.»[34]

En efecto, ya en el libro II se ha dicho que:

> «La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí

[33] 'Aporía' es el término clásico que el propio Aristóteles utiliza para designar los problemas sin solución aparente. En mi opinión, lo esencial de la filosofía aristotélica puede considerarse como un conjunto de enunciados aporéticos. Y, en mi opinión también, contra la tesis clásica de la filosofía positivista y «antimetafísica» en general, ese carácter aporético, lejos de justificar una descalificación de la filosofía aristotélica o de cualquier otra filosofía, constituye la base misma de su justificación: no hay verdadero pensamiento filosófico que no sea aporético. Lo cual, por supuesto, no implica que la investigación filosófica sea un callejón sin salida: en efecto, la aporía sólo indica que los términos en que se plantea el problema no recogen adecuadamente todo su contenido.

[34] *Acerca del alma* III 4, 429a29-b5.

> mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible. Con las ciencias que se ocupan de objetos sensibles ocurre lo mismo y por la misma razón: porque los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales.»[35]

Pero ésta es sólo una cara de la moneda. La otra aparece inmediatamente para subrayar la continuidad entre sensación e intelección:

> «A su vez y por lo que se refiere a los entes abstractos, con la línea recta sucede como con lo chato, puesto que no se da sin el continuo; sin embargo, su esencia —si es que la esencia de la recta y la recta son cosas distintas— la discierne con otra facultad. Supongamos, pues, que su esencia sea la díada: la discierne, por tanto, ya con otra facultad, ya *con la misma dispuesta de otra manera.* Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia.»[36]

Pero ¿qué formas pueden darse realmente separadas de la materia? Todo apunta a que Aristóteles entiende la «separación» del intelecto como una separabilidad, a su vez, *formal*, no *material*, proporcional a la que tienen las esencias respecto de las cosas cuyas esencias son: una distinción puramente *lógica*, no *física* (al fin y al cabo, las *esencias* se identifican con las *definiciones:* ése es el sentido de la expresión griega equivalente a 'esencia': el *qué es ser* para tal cosa) [37].

Ahora bien, si paradójica es la caracterización del proceso intelectivo y su relación con el sensorial en cuanto pura recepción de formas universales desprovistas de la singularidad material propia de la cosa conocida, la paradoja sube de grado en el breve capítulo con el que Aristóteles introduce el llamado —por la tradición, pues Aristóteles no emplea propiamente esa expresión— *intelecto activo* o *entendimiento agente* (νοῦς ποιητικός). La exposición viene preparada por la siguiente pregunta:

---

[35] *Ibíd.* II 5, 417b22-28.

[36] *Ibíd.* III 4, 429b18-22 (subrayado nuestro).

[37] Véase, respecto de esta expresión y su significado, la nota 36 del cap. VI supra.

> «Si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común?»[38]

Tras esta dificultad, a la que se da la respuesta consabida de que lo que hay de común entre intelecto y cosa inteligida es que aquél es ya, en potencia, cualquier objeto inteligible, se afirma algo que la filosofía moderna convertirá desde Descartes en el pilar de todo intento de fundamentación del saber: la transparencia del intelecto a sí mismo. Eso, empero, que la modernidad situará en el mundo ensimismado de un sujeto enfrentado al mundo de *sus* objetos[39] y lo denominará *autoconciencia*, Aristóteles lo afirma como una propiedad común a todos los aspectos de la realidad no ceñidos a un sustrato material concreto:

> «El intelecto es inteligible *exactamente como lo son sus objetos*. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican[40] toda vez que *el conocimiento teórico y su objeto son idénticos*.»[41]

Como consecuencia necesaria de todo ello, surge el discutido capítulo 5:

> «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de

[38] *Acerca del alma* III 4, 429b23-26.

[39] Habría que preguntarse si en la base de la oposición moderna *sujeto-objeto* no subyace, determinándola, la oposición *poseedor-poseído*, generada por la impronta, sobre las relaciones sociales, del mercantilismo, que hace que cualquier bien, incluida la tierra (bien *raíz* por antonomasia) pueda ser adquirido por cualquiera sin constricción *natural* de ningún tipo.

[40] Véase el célebre paralelo de *Met.* Λ 7, 1072b19-21: «La inteligencia [νοῦς] se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible».

[41] *Acerca del alma* III 4, 430a2-5 (subrayados nuestros).

> darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.»[42]

Más allá de las interpretaciones de los comentaristas clásicos, empezando por la célebre y cuasi-panteísta de Alejandro de Afrodisia, que identifica el intelecto activo con el Motor Inmóvil, es decir, con la Divinidad, y acabando con la muy forzada de Tomás de Aquino, que contra toda evidencia atribuye a partir de aquí a Aristóteles la doctrina de la inmortalidad del alma individual, creo que la paradoja debe admitirse en los puros términos en que se expresa: simple constatación, anticipada ya en capítulos anteriores, de que en las funciones del intelecto aparecen rasgos asimilables a la pasiva receptividad de la cera *(tabula rasa)*, que recibe la impronta formal de una entidad ajena, y rasgos de actividad sin los que la pura recepción de impresiones no se distinguiría de la pasividad inerte de un mineral privado de conciencia. Ese carácter activo es, formalmente o por definición, pura actividad sin mezcla, puesto que nada que no fuera activo podría desencadenarla ni influir en ella sin que dejara automáticamente de ser actividad (el razonamiento es análogo al que concluye en la existencia de un motor inmóvil cosmológico, lo que explica, seguramente, la interpretación dada por Alejandro de Afrodisia): eso es lo que se quiere expresar al atri-

[42] *Ibíd.* III 5, 430a10-25 (traducción de Tomás Calvo Martínez).

buirle la inmortalidad y la eternidad. Pero también —y eso es lo que menos dudas ofrece a la hora de interpretar el texto— es una actividad *común* a cualquier intelecto; pues los individuos concretos no se hallan siempre en ella, y desde su pasividad inicial nunca podrían desencadenarla; por eso «desde el punto de vista del universo en general [la ciencia en potencia] no es anterior [a la ciencia en acto]». Ahora bien, la ciencia en acto se identifica con su objeto (πράγματι). Luego el principio activo de la intelección no es ningún sujeto transcendente, extramundano, sino la realidad inmanente del mundo en su puro acto de ser. Objetivismo absoluto, pues, de la teoría aristotélica del conocimiento, como anticipábamos en la sección introductoria[43].

¿Hay algún resquicio por el que atisbar lo *psicológico* propiamente dicho, el *sujeto* de representaciones y deseos, en la filosofía del Estagirita? También lo hemos anunciado al principio: en los escritos de ética, donde la *theoría* cede su puesto a la *práxis*.

## 4. El alma activa: apetencia y decisión

La distinción entre teoría y práctica, tan querida a la filosofía moderna desde Kant, y especialmente desarrollada por el marxismo, se complica en Aristóteles, como es sabido, merced a que éste divide el campo que hoy nosotros cubrimos con un único concepto de *práctica*.

En efecto, en el libro VI de la *Ética nicomáquea* hace una primera distinción por la que deja fuera de la ética la facultad contemplativa o teorética del alma, cuya realización es la ciencia, caracterizada así:

> «Todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera; de lo que puede ser de otra manera, cuando tiene lugar fuera del alcance de nuestra observación, no sabemos si es o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero. Además, toda ciencia parece ser sus-

[43] Véase el capítulo siguiente.

ceptible de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ella, de ser aprendido.»[44]

Ahora bien, aparte de los objetos invariables de la ciencia, hay otros objetos, no ya de contemplación, sino de nuestra actividad, que sí están sujetos a variación y en relación con los cuales nos determinamos voluntariamente[45]. Pues bien, ahí es donde aparece justamente la escisión entre los dos tipos de actividad:

> «Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción [ποιητόν] y lo que es objeto de acción o actuación [πρακτόν], y una cosa es la producción [ποίησις] y otra la acción [πρᾶξις]; de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción.»[46]

---

[44] *Ética nicomáquea* VI 3, 1139b19-26; versión de María Araujo y Julián Marías, Madrid, C.E.C., 1985(4ª) (esta versión, que no ha sido substancialmente mejorada por la de la Biblioteca Clásica Gredos, lleva erróneamente el título de *Ética a Nicómaco*). Vemos, de pasada, cómo la asignación que hace Aristóteles de los atributos *eterno*, *ingénito* e *imperecedero* es lo bastante generosa como para descartar, tal como hemos hecho antes, que el entendimiento activo goce de una situación de privilegio al respecto en comparación con los meros conceptos científicos. La comparación de pasajes como éste con el célebre capítulo 5 del libro III de *Acerca del alma* demuestra, creo, que el intelecto activo, lejos de constituir el núcleo profundo de una subjetividad transtemporal y de raigambre divina, es simplemente el punto de contacto a través del cual la realidad objetiva, externa, se hace presente y se interioriza en el intelecto pasivo-posible activándolo-actualizándolo.

[45] Nada de lo que se dirá más adelante debe entenderse en el sentido de que el concepto de *libertad*, al que en la filosofía moderna va intrínsecamente ligado el de *voluntad*, aparezca en modo alguno en la ético-psicología aristotélica ni, en general, en la filosofía griega. La voluntad, para los griegos, se determina siempre por algo ajeno a su puro acto volitivo, no por un imperativo autónomo, independiente de toda motivación exterior, como en Kant y el formalismo ético moderno. La pura autodeterminación de la voluntad es incomprensible para una mente antigua, ante quien la propia actividad de Dios aparece caracterizada, no como libre de determinaciones, sino como determinada por su propia contemplación. La mediación teorética, aunque sea la simple contemplación o pensamiento «de sí mismo», es insoslayable dentro del mecanismo volitivo aristotélico, por la misma razón que las virtudes *éticas* son inseparables de las *dianoéticas*, convergentes ambas en la prudencia.

[46] *Ét. nic.* VI 4, 1140a1-6.

La *poíēsis*, cuando responde a una disposición racional (ἕξις μετὰ λόγου), se identifica con la técnica o arte. La *prâxis*, en cambio, nada tiene que ver con la técnica[47]. ¿Cuál es la raíz de esa diferencia? Ya en el primer capítulo de la *Ética nicomáquea* queda establecida como diferencia de fines:

> «Parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues unos son actividades, y los otros, aparte de éstas, ciertas obras.»[48]

Hay, pues, un tipo de actividad (ἐνέργεια) cuyo fin es ella misma, y otro cuyo fin son sus resultados extrínsecos (ἔργα)[49]:

> «Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin.»[50]

Esa actividad autotélica, dirigida a sí misma, no se manifiesta en la técnica, sino en la excelencia ética[51], en el equilibrio del alma que persigue consecuentemente su propio bien.

Aquí aparece por fin el sujeto como entidad autónoma, como fuente de actividad encaminada al propio perfeccionamiento, al logro de la excelencia individual. La diferencia esencial de esa actividad autotélica respecto de la contemplación (o, incluso, de la autocontemplación) del intelecto es que esta última viene determinada por la realidad dada, por la *verdad* objetiva *externa*; la acción ética, en cambio, se determina por el conocimiento del *bien* propio, *interno*, del alma, que aspira a lograr así autónomamente su perfección[52].

---

[47] *Ibíd.* VI 4, 1140a6-17.

[48] *Ibíd.* I 1, 1094a3-5.

[49] Es obvio, ya por el parentesco léxico, que *enérgeia* y *érgon* son conceptos imbricados: el acto de obrar y la obra actualizada.

[50] *Ét. nic.* VI 5, 1140b6-7.

[51] ἀρετή, traducido al latín como *virtus*, y de ahí al castellano como *virtud*.

[52] Perfección que en griego se expresa con el término *areté*, mencionado en la nota enterior, y cuyo fruto intrínseco es la εὐδαιμονία, concepto, a su vez, para el que nuestro término 'felicidad' se queda corto, pues *eudaimonía* es un estado de «bien-ser» *objetivo*, no sólo

La *prâxis* es aquella actividad en que la apetencia (ὄρεξις), mediada por la deliberación o valoración racional de lo bueno y conveniente para uno mismo, da paso a la volición o deseo consciente y razonado de aquello que es posible conseguir. Y lo que es la técnica para la producción (ποίησις), eso mismo es la prudencia (φρόνησις) para la actividad ético-política[53]: es decir, una *acción racional* con vistas al propio bien. En la prudencia, por lo demás, no cabe establecer grados como en la técnica y decir, por ejemplo, que tal individuo ha alcanzado la excelencia *(areté)* en la prudencia; y eso no es posible, sencillamente, porque la prudencia es ya en sí una excelencia o virtud:

> «Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que incluso en un sentido determinado los llamamos prudentes cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte. De modo que también, en términos generales, es prudente el hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer. (...) De modo que, necesariamente, la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre. Además, mientras existe una excelencia del arte, no la hay de la prudencia, y en el arte el que yerra

una sensación *subjetiva* de «bien-estar». Cf. al respecto los artículos homónimos de T. NAGEL y J. L. ACKRILL, «Aristotle on *Eudaimonia*», dentro de la recopilación de RORTY, A. O. (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Univ. of California Press, 1980. Especialmente interesante es la crítica de Ackrill a J. Hintikka por su incomprensión de la diferencia entre actividad autotélica —*prâxis*, *enérgeia* como fin en sí misma— y actividad heterotélica —*poiēsis*, cuyo fin es un *érgon*—, incomprensión puesta de manifiesto en el artículo «Remarks on Praxis, Poiesis and Ergon in Plato and in Aristotle», *Annales Universitatis Turkuensis*, B 126 (1973), pp. 53-62.

[53] La conexión entre ética y política es, en Platón y Aristóteles, directa e inmediata: «Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.» (*Ét. nic.* I 2, 1094b4-10.)

> voluntariamente es preferible, pero tratándose de la prudencia no, como tampoco tratándose de las virtudes. Es claro, por tanto, que la prudencia es una virtud y no un arte. (...) Pero *no* es exclusivamente una disposición racional, y señal de ello es que una disposición así puede olvidarse, y la prudencia, no.»[54]

La *prâxis* prudente, pues, en la medida en que conlleva deliberación (βούλευσις) con vistas al logro de fines posibles pero no necesarios, implica la adopción de una *estrategia*. Su ejercicio, cuando se atiene a lo racional y se identifica por ello mismo con la excelencia o virtud, desemboca en una disposición racional que, a diferencia de otras disposiciones menos íntimas del alma, resulta indeleble.

El alma, pues, que desde el punto de vista de la nutrición, la sensación y, en cierto modo, la intelección nos aparecía como una función del cuerpo sin cuerpo propio, adquiere espesor y consistencia interna en la *prâxis* que la constituye, no ya como *entelécheia* o cumplimiento, sino como *enérgeia autotelés* o actividad autofinalística. La *prâxis*, en efecto, configura en el alma ἕξεις, es decir, disposiciones que no son simplemente (como se suele traducir a partir de la versión latina literal del término griego[55]) *hábitos*, sino *modos de ser*.

La *prâxis* ética griega alumbra por primera vez en la historia de la cultura una conciencia, siquiera incipiente, del *sujeto* como dimensión ontológica irreductible a los diversos objetos.

Cuando Aristóteles hace teoría del conocimiento incurre en la falacia objetivista de situarse fuera del proceso, como un espectador no comprometido. No es culpa suya: nada en la visión del mundo propia de

---

[54] *Ibíd.* VI 5, 1140a25-33, b20-25, 20-30. (Conviene que el lector en lengua española sepa que las dos principales versiones castellanas de este texto, la de Julio Pallí —véase la nota 1 del cap. XII— y la de María Araujo y Julián Marías —véase la nota 7 *ibíd.*— coinciden sospechosamente en el error de suprimir el adverbio de negación que subrayamos en nuestra cita del texto, negación que en griego viene indicada por un inequívoco οὐδέ.)

[55] *Habitus*, en efecto, recoge sólo uno de los rasgos semánticos de ἕξις, término derivado, a su vez, del verbo ἔχω: este verbo no significa sólo «tener», como el *habeo* latino, sino también «ser» o «estar».

su sociedad y su época le daba pie a tomar conciencia de la oposición *sujeto-objeto*. En la propia lengua griega, *sujeto* (ὑποκείμενον) se opone como sustrato *pasivo* a las diversas formas o cualidades que pueden darle su impronta. La idea de *objeto* de contemplación como algo que está ahí, enfrentado al observador sin ejercer sobre él actividad alguna ni padecerla, simplemente determinando el contenido de su contemplación, no tiene traducción léxica en la lengua griega clásica. Por eso en el griego moderno ha sido necesario introducir una innovación semántica dándole ese sentido de objeto neutro al término ἀντικείμενον, que en la Antigüedad significaba «opuesto».

De manera simétrica, el intelecto (νοῦς) aristotélico no es sujeto en sentido moderno, centro de referencia con densidad propia, sino neutro receptor de formas desmaterializadas en un cuerpo dotado de vida.

Esa densidad, en cambio, sí la posee el alma como vehículo de la *prâxis*, a la que se enfrentan, como a sujeto de acción, objetos en el doble sentido de *hechos* (πράγματα) y *fines* (τέλη), por más que unos y otros sean internos al propio espacio de la acción, como *decisiones* (προαιρέσεις) y *bienes* (ἀγαθά), respectivamente. Lo que Aristóteles no llegó a ver en su teoría del conocimiento lo reconoció implícitamente en su teoría de la acción. Por eso hay más psicología en la ética aristotélica que en la ciencia que lleva aquel nombre.

Guardando las debidas proporciones, podríamos concluir diciendo que entre la teoría y la praxis aristotélicas existen las mismas relaciones que entre la razón pura y la razón práctica kantianas: allá donde el intelecto debe contentarse con asimilar desnudas formas, la acción llega a conformar el propio ser concreto del agente permitiéndole alcanzar el bien y la excelencia a que aspira. O, como dice Aristóteles extendiendo el elogio de la *prâxis* a sus frutos externos (en este caso, el bien hecho a los amigos):

> «La causa de ello es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), y

la obra es, en cierto modo, su creador en acto, y así el creador ama su obra porque ama el ser.»[56]

[56] *Ét. nic.* IX 7, 1168a5-8 (véase el capítulo XII).

# XI. NO HAY SUJETO SIN OBJETO*

## 1. La (presunta) muerte del sujeto

Al cabo de casi cuatro siglos de revolución copernicana en astronomía y dos siglos largos de lo mismo en filosofía, se diría que la cultura occidental da síntomas, ya desde hace tiempo, de un cierto hartazgo de subjetividad. Lo malo es que, en la reacción, se corre el riesgo de arrojar al niño con el agua sucia: curar la hipertrofia subjetivista con una dosis letal de nihilismo…

En efecto, a la nietzscheana muerte de Dios (el Sujeto por antonomasia) le ha sucedido, a lo largo del siglo XX, una lenta agonía del sujeto en general. Aunque, eso sí, punteada por espasmódicos reavivamientos del moribundo en diversas formas: existencialismo, personalismo, situacionismo, pragmatismo (con o sin neo-)… Es decir, la paradoja —una más de las muchas que caracterizan la cultura contemporánea— de que se pretende enterrar al sujeto… bajo toneladas de subjetivismo. Lo que en realidad ocurre es que se liquida esa dimensión del sujeto que la tradición clásica ha considerado siempre fundamental, el intelecto, para que campen a sus anchas las emociones, presuntamente coartadas por aquél durante siglos (como mínimo, desde Platón). Estamos, por tanto, ante la muerte no del sujeto sin más, sino de su núcleo racional.

Pues bien, quizá pueda ser útil, para corregir ese indudable exceso (que es, en el fondo, una revuelta reaccionaria contra la Ilustración), estudiar un modelo totalmente diferente de racionalidad. Un mode-

---

* Versión ligeramente modificada del artículo «Conciencia sin yo», publicado en *Ágora. Papeles de Filosofía* 30, 1 (2011), pp. 133-142.

lo gestado en la tradición gnoseológica que parece originarse en el libro III del *De anima* de Aristóteles y que tiene su elemento nutricio en una concepción holista del complejo hombre-mundo.

## 2. La intelección: actividad y pasividad, exterioridad e interioridad

Dice Aristóteles en el capítulo 5 del texto mencionado:

> «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.»[1]

Arranca de aquí una tradición secular que, de manera totalmente incomprensible para quien nunca haya tomado distancias respecto de la visión moderna del ser humano como centro irreductible de perspectiva sobre el mundo, sitúa el centro de gravedad de la actividad humana más característica, el conocimiento intelectual, ¡fuera del individuo que presuntamente la realiza! O eso, al menos, es lo que pa-

[1] *De anima* III 5, 430a10-25 (traducción de Tomás Calvo Martínez).

rece decir el texto en cuestión cuando afirma que el intelecto «es inmortal y eterno», a la vez que, por otro lado, reconoce su autor, Aristóteles, que los humanos, depositarios o partícipes de ese intelecto, no somos en absoluto inmortales ni eternos. En efecto, junto a esa rotunda afirmación de inmortalidad de la actividad intelectual, aparece la no menos inequívoca tesis de que «el intelecto pasivo es corruptible». Lo cual complica extraordinariamente la cosa, porque no son sólo la corporeidad y sensibilidad del ser humano las destinadas a perecer, sino también una parte de la misma esfera intelectiva.

Nada tiene de extraño, a la vista de ello, que entre los seguidores de éstas y otras tesis aristotélicas acabara cristalizando una teoría gnoseológica que contempla la existencia de, al menos, dos intelectos o dimensiones de lo intelectivo: el intelecto activo, inmortal y eterno, y el intelecto pasivo, corruptible y temporal. Yendo algo más allá, el considerado más fiel comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, afirmará:

> «El intelecto es, según Aristóteles, triple. Uno, en efecto, es el intelecto material. Lo llamo material no porque sea un substrato como la materia (en efecto, llamo materia a un substrato capaz de convertirse en algo determinado mediante la presencia de una forma), sino que, por estribar el ser de la materia en poder ser cualquier cosa allá donde se da ese poder ser, lo que es en potencia, en la medida en que es tal, es también material. (...) Otro [intelecto] es el que ya intelige y se halla en disposición de hacerlo y es capaz de captar las formas de los inteligibles con arreglo a su propia potencia, de manera análoga a los que tienen la disposición de los artesanos y a los que pueden por sí mismos hacer las cosas propias de un arte. El primero, ciertamente, no era parecido a éstos, sino más bien a los que pueden adquirir el arte y convertirse en artesanos. Y éste [segundo] es el [intelecto] material cuando ya ha añadido la disposición de inteligir y actuar. Tal intelecto se da en los [seres] ya cumplidos y que inteligen. Éste es, pues, el segundo intelecto. (...) Hay un tercer intelecto además de los dos mencionados, el productivo, por medio del cual el material se pone en disposición [de inteligir], siendo análogo este [intelecto] productivo, como dice Aristóteles, a la luz. En efecto, así como la luz llega a ser causa de que los colores que son visibles en potencia se hagan tales en acto, así también este

> tercer intelecto convierte al intelecto en potencia y material en intelecto en acto al producir en él la disposición intelectiva. Es éste el que por su propia naturaleza es inteligible y lo es en acto: en efecto, éste es productor del inteligir y actualiza al intelecto material.»[2]

Alejandro, pues, distingue hasta tres intelectos. En el curso de este capítulo comprobaremos si hay que entender esa distinción como la existencia de tres entidades separadas o más bien como tres aspectos de una misma realidad. De entrada, parece claro que la distinción entre intelecto material e intelecto en disposición, *en héxei* (*in habitu* —«en hábito»—, tal como suelen designarlo las versiones latinas), es la de dos estados de una misma entidad: el intelecto en estado meramente potencial, como simple posibilidad de conocer, y el mismo intelecto en tanto que predispuesto al conocimiento. La comparación a la que recurre Alejandro no deja demasiado lugar a dudas: el segundo sería como el ser humano que ha aprendido un oficio y está en disposición de ejercerlo; el primero sería ese mismo ser humano antes de adquirir el oficio y la consiguiente disposición.

Pero lo más sorprendente de la interpretación alejandrina no es esa aparente pluralidad de intelectos, sino la manera en que caracteriza al intelecto activo o productivo (*poiētikós*, en griego). Obsérvese, en efecto, la primera parte de la cláusula final del fragmento recién citado: «Es éste el que por su propia naturaleza *es inteligible y lo es en acto*» (subrayado nuestro). Es decir, la actividad o productividad de este intelecto o dimensión intelectiva comporta, además de la obvia función, como activo que es, de actualizar al intelecto material, el hecho de ser a su vez «contemplable» y efectivamente «contemplado». En otras palabras, constituye una *actividad* proyectada sobre algo presuntamente distinto de ella (el intelecto material); pero, a la vez, parece ser un *estado* en el que ella misma se encuentra, y no de manera tran-

[2] Alejandro de Afrodisia, *De anima II (mantissa)*, ed. Bruns, 106.19-23, 107.21-108.2. Versión castellana de Miguel Candel: Alejandro de Afrodisia, *Del alma (Suplemento)*, Saarbrücken, AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG (Editorial Académica Española), 2013, pp. 18-20.

sitoria o accidental, sino «por naturaleza»; estado caracterizado por el crucial término 'inteligible' (*noētón*).

Y aquí conviene hacer una aclaración terminológica importante. El adjetivo verbal griego *noētós* (*noētón* es su forma neutra) encierra, como todos los adjetivos de ese tipo en griego, una perturbadora ambigüedad: puede designar tanto la *posibilidad* de que algo sea objeto de intelección como el *hecho* de que así sea. De ahí que los autores griegos se vean forzados en muchos casos, para evitar la confusión, a precisar de alguna manera en cuál de las dos acepciones usan el término. En la jerga aristotélica, el recurso para deshacer la ambigüedad estriba en añadir las expresiones «en potencia», cuando se refieren a la posibilidad, o «en acto», cuando se refieren al hecho.

En el caso que nos ocupa está claro que se afirman ambas cosas: que el intelecto productivo es a su vez susceptible de ser inteligido y que efectivamente lo es.

¿Estamos, pues, ante un antecedente del *cogito* cartesiano, cuyo acto parece recaer sobre sí mismo garantizando así un conocimiento en que la ausencia de distancia entre cognoscente y conocido impide la intromisión perturbadora de cualquier «genio maligno»? ¿O se trata de una precoz formulación de las tesis idealistas poskantianas acerca de la «autoconciencia»? No precisamente.

En efecto, en el planteamiento cartesiano (e idealista) se parte del firme presupuesto, nunca revisado, de que el conocimiento es una interacción entre dos polos, el *sujeto* y el *objeto*, y el análisis parte siempre del sujeto para tratar de ver en qué medida queda garantizado su vínculo con el objeto. Éste es, claramente, el esquema subyacente a todos los planteamientos que arrancan de la duda cartesiana, como corresponde naturalmente a unas filosofías que debían hacer frente a las vigorosas corrientes escépticas de comienzos de la Edad Moderna.

El enfoque alejandrino (fiel, creemos, al espíritu y a la escasa letra de la concepción aristotélica) es radicalmente diferente. Más exactamente: es opuesto. Veámoslo:

> «También éste [el intelecto productivo], pues, es intelecto; pues la forma inmaterial [*áylon*], que es precisamente lo único inteligible por su propia naturaleza, es intelecto (…) Ciertamente, el intelecto en acto no es nada más que la forma inteligida, de modo que también cada una de aquellas [formas] que no son inteligibles sin más [las imbuidas en la materia] se convierten en intelecto cuando son inteligidas. En efecto, así como el saber en acto es idéntico a lo sabido en acto y el sentido en acto es idéntico a lo sensible en acto, así también el intelecto en acto es idéntico a lo inteligible en acto, y lo inteligible en acto, al intelecto en acto.»[3]

Lo que está diciendo el autor no es, como parecería desprenderse a primera vista del *De anima* aristotélico[4], aquí parafraseado, que la actividad intelectiva se hace «transparente» a sí misma por el hecho de que el intelecto y su objeto coinciden. En esa línea podría pensarse que la actividad del intelecto es tal que alcanza la plena reflexividad sobre sí misma. Tal es la interpretación que subyace, como decimos, a la presunta certeza de su propio ser que Descartes atribuye al *cogito,* y en ella se encuentra, en definitiva, el punto de partida de la deriva solipsista que en mayor o menor medida se da en toda forma de idealismo. Por el contrario, lo que dice el autor de este texto —y lo remacha hasta la saciedad en las líneas que siguen— es que la *forma* como tal (que, no se olvide, en toda la tradición platónica es una realidad «objetiva», en absoluto mental), en la medida en que sea «pura», es decir, libre de toda particularización espacio-temporal (que no otra cosa es la materia, también en la tradición platónica que se inicia con el concepto de *chōra* desarrollado en el *Timeo*), es *ella misma* intelecto: «Pues lo inteligible en acto es intelecto.»[5] En

[3] *Ibíd.*, 108.2-3, 7-13 (pp. 20-21 de la mencionada versión castellana).

[4] III 4, 429b26-29, 430a2-4.

[5] Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 108.18-19 (p. 21 vers. cast.).

términos más simples: no es que el intelecto, cuando actúa, se convierta en puro objeto de sí mismo, sino que los objetos puros como tales producen el acto de intelección, o mejor, *son* acto de intelección. Esto, en definitiva y como mínimo, supone concebir el *noûs* como una realidad, o dimensión de la realidad, no reductible a la subjetividad individual.

A la hora de caracterizar esta posición, radicalmente alejada de lo que podríamos llamar el «sujetocentrismo» moderno, nunca se insistirá lo bastante en esto: «el intelecto en acto no es nada más que la forma inteligida»[6]. Afirmación que forzosamente ha de sonar escandalosa a los oídos educados en cuatro siglos —por lo menos— de culto al *Yo*. Pero paradójica también para quien trate de encontrar su sentido preciso en el conjunto de la filosofía de Aristóteles, que sostiene, por ejemplo, en el libro nono de la *Ética nicomáquea* que aquello que constituye propiamente nuestro ser como humanos es la actividad intelectiva[7]. ¿Cómo puede ser ello así para quien, siguiendo presuntamente a Aristóteles, afirma que esa actividad, más que surgir de nosotros y proyectarse sobre algo externo, viene del exterior aunque acabe teniendo lugar en nosotros?

> «Sin duda, esto inteligible por su propia naturaleza y a la vez intelecto en acto[8], (…) el intelecto productivo, se dice que viene de fuera[9], no siendo parte ni potencia alguna de nuestra alma, sino que

[6] Cf. la cita de la nota 3 supra.

[7] «Pues [vimos que] el ser era sentir o inteligir» (*Ética nicomáquea* IX 9, 1170a33).

[8] «Inteligible por su propia naturaleza» e «intelecto en acto» quedan, pues, plenamente identificados como una realidad única que reúne y fusiona las vertientes «objetiva» y «subjetiva» del conocimiento intelectual. Se parta de una o de otra, se llega al mismo punto: lo *inteligible-intelectivo* en acto.

[9] *Thýrathen*, lit.: «de más allá de la puerta». La expresión *(noûs) thýrathen*, que no aparece en el *De anima*, está tomada de otra obra de Aristóteles, el *De generatione animalium* (II 3, 736b13-20; II 6, 744b22), donde su sentido es muy diferente (se refiere al desarrollo embrionario, supuestamente inducido desde el exterior).

> surge en nosotros desde el exterior[10] cuando lo inteligimos, si realmente el inteligir se produce mediante la captación de la forma.»[11]

Idea que se refuerza una y otra vez:

> Es natural que, siendo tal, sea independiente[12] de nosotros, pues el ser del intelecto no consiste en ser pensado por nosotros, sino que es tal por su propia naturaleza, al ser en acto a la vez intelecto e inteligible. Semejante forma y entidad sin materia es imperecedera. Por eso es natural que el intelecto productivo, al ser tal forma que viene de fuera, lo llame Aristóteles intelecto inmortal. Ciertamente, también cada una de las demás formas inteligidas[13], cuando es inteligida, es intelecto, pero no porque sea el intelecto de fuera ni del exterior, sino porque se hace intelecto cuando es inteligida. Pero este intelecto, al existir también antes de ser inteligido, es natural que, cuando es inteligido, sea y se llame externo[14].»[15]

Tenemos, pues, un intelecto que «no consiste en ser pensado por nosotros» pero que a la vez «surge en nosotros». Intelecto, pues, inmortal y trascendente, pero no ajeno a los mortales que a través de él piensan. Que es «en acto a la vez intelecto e inteligible», pero que

---

[10] *Éxōthen*. Es importante señalar que el verbo aquí empleado, *ginómenos* (de *gígnesthai*, «llegar a ser» «producirse», «nacer»), y el complemento «en nosotros» (*en hēmîn*) excluyen que el intelecto productivo venga «totalmente» de fuera, lo que obliga a concebir la intelección como un proceso que, aun teniendo un origen último trascendente, se realiza «en el interior» del ser inteligente: otro de los rasgos paradójicos que conforman inevitablemente la noción aristotélica de intelecto.

[11] Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 108.19, 22-24 (pp. 21-22 de la vers. cast.).

[12] *Chōristós*, lit.: «separado». El uso que Aristóteles hace de este adjetivo en su *Metafísica*, por ejemplo, sugiere que una traducción más adecuada es la aquí introducida: «independiente», que no implica separación física, algo difícil de concebir en una realidad inmaterial como el intelecto.

[13] Las formas materializadas.

[14] *Thýrathen*. El intelecto, en definitiva, considerado en su propia naturaleza, es intemporal, inmaterial y externo respecto al alma en la que actúa, como lo son las formas con las que se identifica.

[15] Alejandro de Afrodisia, *ibíd.*, 108.26-109.4.

no es inteligible por ser intelecto, sino que es intelecto por ser inteligible.

Ahora bien, la distinción que admite Alejandro entre formas puras y formas materializadas abre a primera vista la puerta a una doble progenie de intelectos productivos: el que consiste en la inteligibilidad «en acto» (realizada, no meramente posible) de formas inmateriales, y el que estriba en la inteligibilidad de las formas ínsitas en la materia. Sin embargo —y eso es lo más sorprendente—, también ese intelecto «existe antes de ser inteligido» (por nosotros) y, por tanto, «es natural que, cuando es inteligido, sea y se llame externo».

Convendría quizás aclarar, antes de seguir adelante, qué entiende Alejandro por formas puras («inmateriales», en su léxico). Desde una óptica platónica, serían tales, paradigmáticamente, las entidades matemáticas. Pero sabemos que Aristóteles no considera a estas últimas capaces de existencia independiente, por lo que difícilmente se las puede considerar (en sí mismas, no en tanto que meramente pensadas) al margen de la materia. El único caso indudable de entidad inmaterial independiente, para Aristóteles, sería el primer motor inmóvil. Pero, sea como sea, lo cierto es que el intelecto productivo siempre le viene al ser inteligente «desde fuera», tanto si lo constituyen unas presuntas formas «en sí», como si éstas son abstraídas de la materia.

La caracterización del intelecto productivo como *externo*, *inmortal* y *eterno* parece abonar una concepción del mismo que lo identifique con la divinidad. Tanto más que, como hemos dicho, la única forma inmaterial subsistente en cuya inteligibilidad pudiera consistir *directamente* (sin previo proceso de abstracción) el intelecto parece ser para Aristóteles, como decimos, el primer motor cósmico, al que el Estagirita define, para colmo, como «intelección de la intelección» (*noéseōs nóēsis*)[16]. Finalmente, en el libro décimo de la *Ética nicomáquea*

[16] *Metafísica* Λ 9, 1074b34-35.

considera Aristóteles al entendimiento como «lo más divino que hay en nosotros»[17]. Y, en efecto, Alejandro de Afrodisia acaba haciendo esa identificación[18].

## 3. Posibilidad de una interpretación no teológica

En la línea de esa concepción «teológica» de la intelección se han movido, como es notorio, numerosos filósofos doblados de apologistas de una u otra fe religiosa. En nuestra tradición tenemos un amplio muestrario que va, por ejemplo, del iluminismo de Agustín de Hipona al ocasionalismo de Nicolás Malebranche.

Sin embargo, no es la única explicación posible del carácter externo, inmortal y eterno del intelecto productivo (o del aspecto productivo del intelecto). Idéntico poder explicativo tiene una concepción que sitúe ese carácter en la *realidad como tal*, considerada en su generalidad e inteligibilidad de fondo. Inteligibilidad sin la que sería imposible, simplemente, tener noción alguna de la realidad[19].

No se puede afirmar, desde luego, que ésa sea la concepción de Aristóteles. En todo caso, lo cierto es que éste en ningún momento atribuye divinidad, en sentido fuerte, al intelecto (aunque sí atribuye intelecto a la divinidad o a lo que, en su metafísica, desempeña un papel parecido: el primer motor inmóvil). Pero no nos interesa tanto dilucidar una cuestión histórico-filosófica como aportar luz a una posible concepción del complejo hombre-mundo superadora de lo que hemos llamado «sujetocentrismo». Enfoque, éste último, abrumadoramente hegemónico en la filosofía occidental desde los comienzos de la Edad Moderna y aun desde la Baja Edad Media. Enfoque, también, que hace extremadamente fácil el deslizamiento desde el subjetivismo ontológico hacia el subjetivismo epistemoló-

[17] *Ét. Nic.* X 7, 1177a13-16, 1177b28-32.

[18] Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 112.19, 27, 113.3-4 (pp. 27-28 de la vers. cast.).

[19] Véase el capítulo precedente.

gico, con sus subproductos relativistas y escépticos, de los que el postestructuralismo es, como decíamos al principio, y pese a su rimbombante retórica sobre la «muerte del sujeto», proveedor inagotable.

El enfoque «objetivista» de lo intelectivo como derivado de (y ontológicamente subordinado a) lo inteligible (entendido como *inteligible en acto*), que a través de Proclo y los *falásifa* musulmanes llegará hasta Averroes y los averroístas latinos, muestra que nuestra moder-na visión occidental de la conciencia como fenómeno estrictamente subjetivo, o que gravita en torno a un sujeto rigurosamente «centrípeto», no es la única posible. Y creemos que tampoco es la mejor. Hegel mismo mostró, desde la cumbre del idealismo alemán, que la esfera subjetiva no es el centro de la realidad, cuya dimensión *absoluta* está más allá de la polaridad sujeto-objeto.

Admitir esto último nos lleva de la mano, en primera instancia, a la superación del antropocentrismo, esa especie de autismo filosófico que, aun teniendo profundas raíces en la psique humana, no adquiere plena carta de naturaleza hasta la eclosión del humanismo renacentista. Y en segundo lugar nos aboca, profundizando en la veta excavada por Kant, a negar realidad substancial al *yo*. Porque el *yo trascendental* es lo más alejado del *sujeto individual* que concebirse pueda. En efecto, que sea el soporte de la *identidad personal* no quiere decir que equivalga a la noción vulgar de *persona*. Noción para la que no estaría de más recordar a cada paso su etimología latina: máscara que asigna unos rasgos estereotipados al actor teatral, a la par que magnifica su voz. Pues bien, eso es exactamente lo propio de la caricatura del *yo* que solemos dibujar para describir nuestra individualidad: una construcción artificial, más normativa que descriptiva, hecha de experiencias convergentes o enlazadas (o, como dijera gráficamente Hume, un «haz de impresiones»). Cierto que la convergencia o enlace obliga a presuponer un nexo unificador. Pero ese nexo entre experiencias es irreductible a cualquiera de ellas y a su mera suma: siempre queda más allá de todas ellas y es totalmente inacce-

sible por cualquier otro hipotético medio cognoscitivo (intuición intelectual, experiencia mística, etc.). A partir de ahí nos damos de bruces con una paradoja similar a la que presentaba la teoría aristotélico-alejandrina del intelecto: que lo que parece constituir el meollo de nuestro ser es algo que está más allá de nuestra estrecha individualidad, algo que queda siempre fuera de nuestro campo de experiencia (diga Descartes lo que diga) y a lo que sólo llegamos por *inferencia* (no por *intuición*) a partir de la conexión entre experiencias diversas (con todo el riesgo de error y paralogismo que tiene una inferencia de ese tipo, como bien puso de manifiesto el mismo Kant).

Llegados aquí, podemos quizá responder de paso a la cuestión de si en Aristóteles y Alejandro cabe hablar de dos intelectos o de dos facetas o aspectos de un único intelecto. La respuesta, anticipada por Averroes en sus comentarios al *De anima* aristotélico (así como al *De anima* alejandrino y a otros textos sobre el asunto, como la paráfrasis de Temistio), sería, más o menos, ésta: siendo propiamente el intelecto productivo o agente la estructura formal (inteligible) de la realidad, y siendo el ser humano parte de la realidad, el llamado intelecto potencial o material, que presuntamente reside en el ser humano, no se distinguiría del intelecto productivo *realmente*, sino sólo desde el punto de vista de la experiencia humana.

Volviendo al enfoque kantiano del problema, cabría suponer que de la errónea interpretación reificadora de la trascendencia del yo «puro» (*trascendental*) con respecto al yo *empírico* brota seguramente la creencia ingenua en algo así como la inmortalidad del alma, creencia primitiva que está en la base del antropocentrismo moderno. Aquella creencia y este derivado suyo, pese a su apariencia inocente, han sido fecundos en nefastas consecuencias para la humanidad y para las demás especies vivas que han de compartir el mundo con ella: el desprecio hacia la naturaleza, considerada mero marco para el despliegue de unos *yoes* infatuados de sí mismos, corre parejas con el desprecio, implícito o explícito, que cada *yo* siente por los demás al

verlos en primera instancia como meros *objetos* frente al único *sujeto* que cada uno es para sí.

En definitiva, la confrontación de la «egología» moderna con la «noología» antigua puede, creemos, resultar útil para prevenir lo que Louis Lavelle (filósofo francés de la primera mitad del XX, hoy tan olvidado como sugerente y sugestivo) llama, desde el título de una de sus obras, «el error de Narciso»[20]. Y si para la humanidad sería útil evitar comportarse como el mítico Narciso, tanto o más útil aún sería para la filosofía dejar de actuar como su amante ninfa Eco[21].

[20] L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, París, Grasset, 1939.

[21] *De un ardiente frenesí / Eco y Narciso abrasados, / fallecen enamorados / ella de él y él de si.* (inscripción en una fuente de los jardines del Parque del Laberinto, antigua finca de recreo de los marqueses de Alfarràs, en Barcelona).

# XII. LA AMISTAD: EL YO EN EL TÚ*

## 1. La amistad como virtud

Lo primero que sorprende a un lector moderno de los pasajes de la ética aristotélica dedicados a la amistad es el hecho de que consideren ésta como una virtud o excelencia del alma, es decir, como una cualidad inherente a cada uno de los amigos y no como una simple relación o interacción entre ellos:

> «Pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida.»[1]

> «Además, todos decimos que la justicia y la injusticia se manifiestan especialmente en relación con los amigos; y se reconoce que el mismo hombre es a la vez bueno y amigo, y la amistad una cierta propiedad moral.»[2]

En efecto, la virtud o excelencia (ἀρετή) es, para Aristóteles y, en general, para el pensamiento griego antiguo, tal como se expresa en el segundo de los pasajes citados, «una cierta propiedad moral» (ἠθικὴ ἕξις), o sea, una determinada configuración del carácter.

La extrañeza que esa noción de virtud en general y de amistad en particular nos produce obedece a una profunda diferencia de concepción de la *psique* humana entre nosotros y los antiguos. En efecto, mientras el hombre moderno, tras siglos de «revolución copernicana» en la consideración de las relaciones Yo-Mundo, ha acabado

---

* Este mismo texto, con levísimas modificaciones y bajo el título «La amistad: acción y conocimiento», se publicó en: L. VEGA REÑÓN et al. (comps.), *Del pensar y su memoria (Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó)*, Madrid, UNED, 2001, pp. 285-297.

[1] *Ética nicomáquea* VIII 1, 1155a3-4 (ed. B.C.G., trad. Julio Pallí).

[2] *Ética eudemia* VII 1, 1234b25-28 (íd.).

—a cambio de convertirlo en centro del sistema— reduciendo el Yo a un mero punto de referencia inextenso, sin «espesor» alguno, y trasladando en consecuencia todo el contenido psicológico (sensaciones, sentimientos, deseos, pasiones) al envolvente corpóreo del Yo (en definitiva, al «Mundo»), los antiguos griegos veían al hombre como un todo integral donde cuerpo y alma se recubrían mutuamente por entero (concepción paradigmáticamente expresada en la caracterización aristotélica del alma como «forma del cuerpo»).

La concepción moderna (más exactamente, *poskantiana*) del Yo, junto a la indudable ventaja de una mejor caracterización de su especificidad ontológica que permite distinguirlo radicalmente de cualquier substancia natural (eludiendo así el «error categorial» imputado por Gilbert Ryle a la noción cartesiana de *res cogitans* o «substancia pensante»[3]), tiene el grave inconveniente de privarlo de toda capacidad de intervención, como tal, en el mundo físico y, lo que es peor, en la propia esfera psíquica que constituye, por así decir, su «envoltura» más inmediata. Es un Yo, como dice Husserl, meramente «residual», una mera referencia implícita en todo discurso (discurso, por otro lado, que para los herederos posmodernos de la tradición kantiana ha acabado autonomizándose íntegramente, elevándose a la etérea[4] condición de puro *constructo* o, más precisamente, *per se constructum*, libre de toda dependencia o subordinación, no sólo respecto de cualquier referencia extralingüística, sino incluso respecto de cualquier «constructor»).

Semejante Yo meramente *epifenoménico* carece, pues, de todo poder de control sobre el complejo de estructuras psicofísicas a través de las cuales se manifiesta. Las pasiones y los sentimientos se convierten así en fuerzas indomables de cuyo curso desenfrenado al Yo sólo le cabe «levantar acta» diciendo resignada y autoexculpatoriamente: «Yo soy así».

---

[3] RYLE, G., *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949.

[4] Uno diría mejor: «despeñándose en la deletérea...».

El Yo implícito en la concepción antigua del ser humano (que, dicho sea de paso, gracias a esa implicitud preservaba también, a su modo, la «diferencia categorial» respecto de las substancias naturales[5]) es un Yo «extenso», estructurado a la vez que estructurante, capaz de actuar sobre el mundo a través del cuerpo al que informa y sobre sí mismo a través de las formas que extrae del mundo. Las pasiones no son sus enemigas sino sus aliadas y la naturaleza externa de la que ha nacido le suministra la fuerza para engendrar su propia naturaleza interna, su ἦθος o *carácter*. Es, en suma, un Yo creador. Pero no *ex nihilo*, al modo del arbitrario (y, en el fondo, autodestructivo) Yo nietzscheano, sino a partir de una naturaleza dada (esa naturaleza humana irresponsablemente negada por la filosofía poskantiana con su hipertrofia constructivista de la libertad, que sólo ha servido de coartada para dar rienda suelta a los peores instintos de la humanidad en forma de nacionalismos, fascismos y otras racionalizaciones del rechazo visceral de la diferencia)[6].

Es, pues, para ese Yo no vacío de los antiguos para quien la amistad constituye, no una mera relación extrínseca con Otro (al que, por esa misma extrinsicidad, siempre cabe culpar en exclusiva de la ruptura de la relación), sino un proceso de reconocimiento del Yo en el Otro que tiene como consecuencia una remodelación del propio Yo. Veámoslo con algo más de detalle.

---

[5] Es, en efecto, cuando Descartes tematiza el Yo-sujeto como tal cuando por primera vez se incurre en la confusión categorial de atribuirle un carácter substancial análogo al de otras entidades «objetivas».

[6] Se da aquí un tipo de paradoja recurrente en la práctica humana: aquella realidad que es ignorada en la acción resulta ser la que en mayor medida determina el curso de esa misma acción. En el caso que nos ocupa, la ilusoria expulsión de las constricciones impuestas por la naturaleza fuera de la esfera «pura» del Yo supuestamente libérrimo y autocreador se salda con un máximo condicionamiento de la libertad del Yo por aquellas constricciones.

## 2. Los tres grados de amistad

No conviene perder de vista que el término griego empleado por Aristóteles, φιλία, no recubre exactamente la extensión de nuestro término 'amistad'. En rigor, se corresponde casi al cien por cien con la acepción más débil y genérica de 'amor', aquélla que recibe este vocablo, en su forma sincopada, dentro de la locución preposicional 'por *mor* de'. No obstante, la mucho menor frecuencia de uso del término 'amor' con esa acepción frente a su uso en la acepción más fuerte de «afecto ligado a la atracción sexual» desaconseja recurrir a él como traducción de φιλία. Otra traducción posible sería 'afecto', pero conviene reservar dicho término para traducir otras expresiones griegas de contenido más abstracto, como φίλησις. Por todo ello, y aunque en realidad sólo es plenamente adecuado para traducir una de las clases de φιλία consideradas por Aristóteles, emplearemos el tradicional 'amistad' con las cautelas mencionadas.

Distingue Aristóteles tres tipos de φιλία, correspondientes a tres posibles objetos de afecto (designados mediante otras tantas acepciones del término 'amable', φιλητόν), a saber, lo útil (χρήσιμον), lo agradable o placentero (ἡδύ) y lo bueno (ἀγαθόν):

> «Son, por tanto, tres las especies de amistad, en número igual al de las cosas dignas de afecto (...) y los que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente al modo como se quieren. Así *a)* los que se quieren por interés (χρήσιμον) no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que se benefician algo los unos de los otros. Igualmente *b)* los que se quieren por el placer (ἡδονήν): (...) no tienen afecto a otros porque sean de una índole determinada, sino porque les resultan agradables. Por tanto, en los que se quieren por interés, el cariño obedece al propio bien de ellos, y en los que se quieren por el placer, a su propio gusto, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es $a_1$) útil (χρήσιμος) o $b_1$) agradable (ἡδύς). Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso $a_2$) utilidad (ἀγαθόν) y en otro $b_2$) placer (ἡδονήν). Tales amistades son, por eso, fáciles de disolver si los amigos no permanecen los mis-

> mos; cuando ya no son *b₃)* agradables (ἡδεῖς) o *a ₃)* útiles (χρήσιμοι) el uno para el otro, dejan de quererse. (...) Pero la amistad perfecta (τελεία) es la de los hombres buenos (ἀγαθῶν) e iguales en virtud; porque éstos *c)* quieren el bien (τἀγαθά) el uno del otro en cuanto son buenos (ᾗ ἀγαθοί) y son buenos en sí mismos (καθ᾽ αὑτούς); y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos (ἐκείνων ἕνεκα) son los mejores amigos, puesto que es *por su propia índole* (δι᾽ αὑτούς) por lo que tienen esos sentimientos y no por accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente.»[7]

Excepto en el caso de $a_2$, el paralelismo entre los términos de la serie *a* y los de la serie *b* es perfecto. El citado caso $a_2$ distorsiona parcialmente el esquema porque introduce una variación en la serie *a* que induce a confusión con la serie *c*, a saber, el término ἀγαθόν, común a ambas. Ello refleja el hecho de que dicho término poseía en el griego de la época una acepción corriente que lo asimilaba a χρήσιμον u otros sinónimos de nuestro adjetivo 'útil' (asimilación a la que recurre en cierto momento Sócrates en el *Gorgias* platónico para refutar a su adversario Polo[8]). Esto, que puede parecer un óbice a la claridad del esquema tripartito trazado por Aristóteles, es en realidad, como veremos, de considerable importancia para la correcta interpretación de dicho esquema.

Es obvio que la diferencia esencial se establece entre la serie *c*, la amistad que hace amar al amigo *por sí mismo*, y el conjunto de las series *a* y *b*, en que ese sentimiento se da *por accidente* o —lo que seguramente sería una mejor traducción de κατὰ συμβεβηκός— *por añadidura*. Entiéndase bien: lo que esto quiere decir no es que las amistades por mor de la utilidad y del placer sean *falsas* amistades, que carezcan de contenido afectivo y que su naturaleza sea puramente instrumental, de medio para obtener el provecho que se es-

[7] *Ética nicom.* VIII 3, 1156a7-b12 (ed. C.E.C., trad. de María Araujo y Julián Marías, ligeramente modificada; son nuestros los subrayados, los paréntesis y las particiones).

[8] *Gorgias* 477a.

pera del amigo: como dice John M. Cooper[9], Aristóteles considera esencial para *cualquier tipo* de amistad, no sólo para la amistad *perfecta*, la «benevolencia recíproca»[10], «la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno (por causa suya y no de uno mismo)» [11]. La relación que hay, pues, entre la amistad del tipo *c* y las de los tipos *a* y *b* no es propiamente la que se daría entre las especies mutuamente excluyentes de un mismo género. En realidad tenemos una única especie, la amistad plena o perfecta (el tipo *c*), de la que participan *parcialmente* los otros dos tipos. En estos últimos, como dice también Cooper, se da la misma actitud básica de amor al amigo como tal, sólo que restringida por el alcance limitado, tanto temporal como cualitativamente, del bien que en él apreciamos[12]. La doble limitación temporal y cualitativa viene impuesta por la naturaleza efímera y parcial de los rasgos del amigo causantes de utilidad o placer, comparados con la inalterabilidad y compleción de aquello que es, no ya un rasgo particular de aquél, sino el conjunto de los rasgos definitorios de su modo de ser: el carácter (ἦθος). Pues es en éste, precisamente, donde radica la motivación de la amistad perfecta: «la amistad fundada en el carácter, que se busca por sí misma, es permanente»[13].

Aparece en esta peculiar tripartición de la amistad, al fin y al cabo, la misma estructura asimétrica que caracteriza, según Aristóteles, la relación entre las diversas acepciones del bien, τὸ ἀγαθόν: el bien en sentido pleno, o felicidad, el bien en tanto que útil (su acepción más común, que da pie a la intercambiabilidad de ambas nociones en el

[9] «Aristotle on Friendship», en: RORTY, A. O. (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 301-340.

[10] εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι (*Ét. nic.* VIII 2, 1155b33-34).

[11] ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἴεται ἀγαθά, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὑτοῦ (*Retórica*, II 4, 1380b36-37).

[12] Cf. *op. cit.*, pp. 313-315.

[13] *Ét. nic.* IX 1, 1164a12.

uso cotidiano, tal como se ha señalado anteriormente) y el bien en cuanto placer, acepción a la que filósofos como Eudoxo y Aristipo otorgaban la primacía. Es obvio que lo útil y lo agradable son partes constitutivas del bien humano completo[14], junto con la virtud o excelencia del carácter y de la mente: en la suma de esos tres elementos estriba la εὐδαιμονία o felicidad. Pero la indudable primacía del bien moral dentro del complejo de bienes integrantes de la εὐδαιμονία no implica reducción de ésta a aquél, ni en Aristóteles ni en Platón o el mismo Sócrates[15] (serán los estoicos los primeros en hacer de la excelencia moral el único bien humano y en relegar los otros componentes de la εὐδαιμονία a meros ἀδιάφορα, cosas *indiferentes*, anticipando así el giro antieudemonista de la moral cristiana y moderna).

La φιλία aristotélica, como el bien, admite un grado de realización máxima en que lo amado en el amigo es el conjunto de sus cualidades entroncadas en una excelencia del carácter y de la mente. Implícitas en ese grado supremo de amistad cabe distinguir sus formas imperfectas, por las que se quiere al amigo de forma no meramente instrumental pero sí centrada en aquellos aspectos de su modo de ser que nos procuran utilidad o placer.

Ahora bien, querer al amigo no es sólo *querer el bien* que se da en él o de él dimana, sino *quererle bien*: no sólo *admiración* o afecto contemplativo, sino también y sobre todo *benevolencia* (εὔνοια) o afecto activo. En efecto, el pasaje completo de la *Retórica* arriba citado define así la φιλία:

[14] Tal como rezaba el lema clásico con que se compendiaba el valor de ciertas obras de arte (especialmente las dotadas de elementos didácticos o de edificación moral): *utile dulci*.

[15] Cf., al respecto de Sócrates: GÓMEZ-LOBO, A., *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1998.

> «... la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno (por causa suya y no de uno mismo), así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello.»[16]

No podía ser de otra manera tratándose de una virtud, es decir, de una disposición que «perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que *ejecute bien su operación* (ἔργον).»[17] La operación de la amistad es, pues, *querer y hacer el bien* al amigo. Sólo que esta fórmula, bajo su aparente obviedad, encierra una dificultad cuya solución exige abandonar la cómoda llanura conceptual de la ética descriptiva para elevarse a las alturas de una fundamentación que bien puede considerarse de carácter metafísico.

## 3. La amistad, «egoísmo altruista»

Toda virtud tiene por objeto la realización de un bien. Pero un bien, se entiende, para el agente virtuoso[18]. La amistad, en cambio, tiene por objeto el bien de otro. Claro que, bien mirado, el criterio para determinar el bien que queremos para los amigos es el mismo que nos sirve para discernir nuestros propios bienes:

> «En consecuencia, son amigos aquéllos que tienen por buenas o malas las mismas cosas (...); pues es forzoso querer para los amigos lo mismo que para uno, de manera que aquél que quiere para otro lo mismo que para sí pone con ello de manifiesto que es amigo suyo.»[19]

---

[16] *Retórica*, II 4, 1380b36-1381a1. (En ésta y en todas las citas subsiguientes seguimos la traducción de Quintín Racionero, B.C.G. nº 142, Madrid, Gredos, 1990).

[17] *Ét. nic.* II 6, 1106a15-17 (trad. de Araujo-Marías, al igual que en las citas subsiguientes; subrayados nuestros).

[18] Esto es así incluso en la concepción más «altruista» de la justicia, a saber, la de Platón en la *República*: allí, en efecto, dicha virtud radica, antes que en un cierto equilibrio de las relaciones del individuo con los demás, en el equilibrio interior del alma de cada individuo.

[19] *Ret.*, II 4, 1381a7-10.

De ahí a la consideración del amigo como una «repetición» del propio yo no hay más que un paso, que Aristóteles da al menos en cuatro pasajes de sus escritos éticos con seis expresiones similares que, precisamente por ser parecidas pero no idénticas, arrojan luz desde diversos ángulos sobre una única interpretación posible: la afirmación de la reduplicación del propio yo en el amigo:

> *1)* «Por darse en el hombre de bien todas estas condiciones respecto de sí mismo, y tener para con su amigo las mismas disposiciones que para consigo mismo (puesto que *el amigo es otro yo*), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquéllos en quienes se dan esas condiciones.»[20]
>
> *2)* «... y si el hombre bueno tiene para con el amigo la misma disposición que para consigo mismo (porque *el amigo es otro yo*), lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo, o poco más o menos.»[21]
>
> *3)* «Por tanto, hemos de examinar la verdad partiendo de lo que sigue: *amigo* quiere decir, como indica el proverbio, "otro Heracles", *otro yo*. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el punto de vista del alma y, entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, no por ello *amigo* deja de querer decir algo así como un *yo separado*.»[22]

---

[20] *Ét. nic.* IX 4, 1166a29-32. La expresión subrayada por nosotros corresponde, en griego, a: ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός.

[21] *Ét. nic.* IX 9, 1170b5-8. La expresión subrayada por nosotros corresponde, en griego, a: ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν.

[22] *Ética eudemia* VII 12, 1245a29-35. Utilizamos la traducción de Julio Pallí del vol. 89 de la B.C.G. (ver nota 2 supra), pero corregida en los dos puntos decisivos en que Aristóteles afirma la reduplicación del propio yo en el del amigo, puntos que el traductor, al no haber visto que la expresión βούλεται εἶναι debe entenderse metalingüísticamente, como indicación del significado de 'amigo', tergiversa notablemente vertiéndolos, respectivamente, así: «el amigo quiere ser, como dice el proverbio, "otro Heracles", otro yo»; «pese a ello, un amigo desea existir como un yo separado». Con semejante traducción se pone el acento justamente en lo contrario de lo que Aristóteles quiere recalcar, a saber, en la *no* identidad de los amigos o, peor, en una «voluntad de mutua

> *4)* «Ahora bien, si uno mira a su amigo y advierte qué es y cuáles son sus cualidades, le parecerá —si suponemos que es un íntimo amigo— que es *algo así como un segundo yo*, como dice el proverbio "éste es otro Heracles". Dado, pues, que conocerse a sí mismo es lo más difícil, como han dicho algunos de los grandes sabios, pero también lo más agradable (pues es agradable verse a sí mismo), no podemos contemplarnos a nosotros por nosotros mismos (que no podemos vernos a nosotros mismos lo prueba el que censuremos a otros las mismas cosas que nosotros hacemos sin darnos cuenta; esto ocurre por autocomplacencia o por apasionamiento, que a muchos de nosotros nos ciegan impidiéndonos juzgar rectamente). Al igual, pues, que cuando queremos vernos el rostro lo hacemos mirando un espejo, así también cuando queremos conocernos a nosotros mismos podemos lograrlo mirando al amigo: pues *el amigo*, como dijimos, *es un segundo yo*. Así, pues, si es agradable verse uno a sí mismo y esto no es posible sin otro que sea amigo, la persona autosuficiente necesitará de la amistad para conocerse a sí misma.»[23]

Así, pues, es el reconocimiento del propio bien (y su consiguiente disfrute) lo que comporta la exigencia de contar con amigos. Y eso incluso cuando uno se dedica al género de vida más autosuficiente concebible: el cultivo del saber teórico. No cabe, pues, ser consecuentemente «egoísta», es decir, amar el propio *ego*, sin amigos a los que amar amando en ellos, pero *por ellos mismos*, las cualidades propias de uno mismo: el egoísmo aristotélico contiene en sí mismo como componente esencial el más acendrado altruismo.

Esto tiene, como anticipábamos más arriba, dos vertientes, una contemplativa y otra activa, unidas por el vértice común del *amor al ser*. Es éste un punto en que no suele insistirse lo suficiente, quizá como consecuencia de un exagerado prurito «separatista», en cierto modo

---

diferenciación» de los mismos. Las expresiones literales empleadas por Aristóteles en los dos puntos son: ἄλλος αὐτός y αὐτὸς διαιρετός, donde está claro que la fuerza semántica se hace sobre el pronombre αὐτός y no sobre los adjetivos que lo acompañan.

[23] *Gran ética* II 15, 1213a10-26 (traducción propia). Las expresiones subrayadas corresponden, en griego, a: οἷος ἕτερος ἐγώ y ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ.

*ultraristotélico*, en el tratamiento del saber práctico como distinto del saber teórico. Veamos, en cambio, la insistencia (machaconería, incluso) de los textos de la *Ética nicomáquea* al respecto:

> *a)* «Éste [el bueno], en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente [τοῦ διανοητικοῦ], que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno); y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa. Porque el ser es un bien para el bueno y cada uno quiere para sí el bien y, al precio de convertirse en otro, nadie querría tenerlo todo (...), sino a condición de seguir siendo lo que es, y parece que el ser de cada uno consiste, principalmente al menos, en el pensar [τὸ νοοῦν].»[24]
>
> *b)* «Y si la vida de por sí es buena y agradable (y así lo parece por el hecho de que todos la desean, y en grado sumo los buenos y dichosos, porque el modo de vida que ellos eligen es el más deseable y su existencia es la más dichosa); si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay igualmente algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos (puesto que ser era percibir y pensar), y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que uno tiene en sí un bien es agradable), y si la vida es deseable y sobre todo para los buenos, porque el ser es para ellos bueno y agradable (ya que se gozan en la conciencia que tienen de lo que es bueno por sí mismo),» *[se intercala aquí el fragmento nº 2, supra]* «El ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pen-

[24] *Ét. nic.* IX 4, 1166a13-23 (versión de Araujo-Marías ligeramente modificada, en especial por lo que hace a nuestra sustitución de 'existencia' por 'ser' como traducción de εἶναι). El presente pasaje precede casi inmediatamente al fragmento sobre la amistad antes citado con el número 1.

> samientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar. Por tanto, si para el hombre dichoso el ser es deseable por sí mismo, porque es por naturaleza bueno y agradable, y algo muy próximo es también para él el ser del amigo, el amigo será también una de las cosas deseables. Y el hombre dichoso tiene que poseer lo que le es deseable, o sentirá la falta de ello. Luego el hombre feliz tiene necesidad de amigos buenos.»[25]

Hasta aquí la vertiente que hemos llamado «contemplativa». En un pasaje del mismo libro IX de la *Ética nicomáquea* situado entre los dos anteriores —y que citábamos al final del capítulo anterior— expone Aristóteles lo que podríamos considerar la vertiente activa o, mejor, «productiva» del amor al ser en tanto que raíz última de la amistad (y por ello mismo, tal como dejan claro los textos, de la felicidad sin más). La reflexión surge de la paradoja de que los amigos gocen más de la amistad como bienhechores que como receptores de favores:

> *c)* «Los bienhechores quieren y aman a sus favorecidos, aun cuando éstos no les sean útiles en nada, ni exista la posibilidad de que lo sean en el futuro. Lo mismo ocurre con los artífices: todos aman su propia obra [ἔργον] más que su obra los amaría a ellos si llegara a ser animada. Quizá ocurre en el más alto grado con los poetas, que aman extraordinariamente sus propias composiciones y las quieren como a hijos. Tal parece ser, pues, el caso de los bienhechores: el favorecido es como obra de ellos, y lo aman más que la obra al que la hizo. La causa de ello es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), y la obra es, en cierto modo, su creador en acto, y así el creador ama su obra porque ama el ser.»[26]

[25] *Ét. nic.* IX 9, 1170a25-b19.

[26] *Ét. nic.* IX 7, 1167b31-1168a4.

Queda, pues, claro que, sobre una base que podríamos considerar metafísica consistente en postular el amor al ser[27] como trasfondo último de la tendencia al bien[28], Aristóteles deriva la amistad, o amor al otro, no mediante un simple condicional, sino mediante una implicación estricta, del «amor propio» (φιλαυτία) constitutivo de la vida del hombre: en efecto, la amistad está contenida implícitamente en la autoestima. Claro que, para que esto no se entienda como una burda reducción de la amistad a la mera instrumentalización de los amigos en provecho propio, conviene aclarar:

> *d)* «Es justo, pues, que se censure a los que son amantes de sí mismos en este sentido. Que es a quienes quieren apropiarse aquellas cosas [riquezas, honores y placeres corporales] a quienes la mayor parte de los hombres suelen llamar egoístas o amantes de sí mismos[29], es evidente; pues si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza, o cualquiera otra de las virtudes, o, en general, por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría pensarse que un hombre así es más amante de sí mismo que el otro: se apropia, en efecto, los bienes más nobles y más altos y satisface a la parte más principal de sí mismo, obedeciéndola en todo, y de la misma manera que una ciudad y todo otro organismo sistemático parece consistir sobre todo en su elemento principal, así también el hombre, y es más que ninguno amante de sí mismo

[27] No ciertamente en sentido parmenídeo, sino en los muy «fenomenológicamente» concretos de *vida consciente*, por un lado, y *actividad creadora*, por otro (aunque, como veremos, ambos sentidos acaban fusionándose en lo que podríamos llamar «vida de creación intelectual», con la que el hombre imita, dentro de sus limitaciones, el ser de la divinidad).

[28] Podríamos decir que con esto Aristóteles reformula la noción platónica de Bien en un sentido que podría parecer de entrada sospechoso de *falacia naturalista* (o derivación del *deber ser* a partir del *ser*). En realidad no es así si no nos apartamos del estricto enfoque aristotélico: Aristóteles, como Sócrates o Platón, no reduce el bien al bien moral (a diferencia de los estoicos). Por eso su ética es más una filosofía de la acción que una moral en sentido moderno. Y la acción tiene como objeto la *realización*, es decir, la elevación a *ser*, no del *deber ser*, sino, más modestamente, del simple *poder ser*.

[29] Aclaración del traductor (en el original griego aparece un solo término: φιλαύτους).

> el que ama esa parte suya y la satisface. Además llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia (νοῦν) prevalezca o no en su conducta, porque consideramos que cada uno es su mente, y nos parecen acciones personales y voluntarias aquéllas en que más interviene la razón. Es claro, pues, que en ésta consiste, o ella es principalmente, cada uno, y que el bueno la ama sobre todo. Por eso será también amante de sí mismo en el más alto grado.»[30]

Podríamos, pues, esquematizar el hilo argumental desarrollado en los pasajes *a-d* del siguiente modo:

1. El ser es el objeto último de nuestro amor.
2. El ser, para nosotros, es vida.
3. La vida, para nosotros, es:
   - 3.1. Conciencia.
   - 3.2. Creación.
4. Amamos:
   - 4.1. Nuestra conciencia.
   - 4.2. Nuestra actividad creadora.
5. La realidad efectiva de la conciencia y de la actividad creadora (meramente potenciales en sí mismas) son, respectivamente:
   - 5.1. Sus contenidos.
   - 5.2. Sus obras.
6. Sólo son plenamente reconocibles:
   - 6.1. Como contenidos de nuestra conciencia, los que descubrimos fuera de nosotros.
   - 6.2. Como obras de nuestra actividad creadora, las que subsisten fuera de nosotros.
7. Sólo un amigo que reduplique nuestro yo (un yo semejante pero separado del nuestro) nos permite reconocer en él:
   - 7.1 Nuestras cualidades (comunes).
   - 7.2. La bondad de nuestras obras (en beneficio suyo).
8. El amor a nosotros mismos contiene necesariamente el amor a otros por ellos mismos.

*Corolario:* En el vértice del amigo convergen, hasta identificarse puntualmente, la conciencia y la actividad creadora constitutivas de nuestro ser. En efecto, la contemplación descubre en el amigo el va-

[30] *Ét. nic.* IX 8, 1168b22-1169a4 (versión de Araujo-Marías ligeramente modificada).

lor de nuestras propias cualidades a la vez que, como parte éstas, el valor de nuestras obras en favor suyo, lo que no hace sino convertir la contemplación en acción al reforzar nuestra disposición a seguir obrando así, lo que a su vez refuerza de nuevo la conciencia de nuestras cualidades, etc.

## 4. Conclusión

Se ha dicho con frecuencia que la noción aristotélica de amistad contiene unas exigencias que transcienden con mucho la capacidad psicológica del ser humano. Si Aristóteles se moviera exclusivamente en el plano psicológico, esos reproches estarían fundados. Pero lo único que de verdad transciende el tratamiento aristotélico de la amistad —debiera estar ya claro a estas alturas— son precisamente los planteamientos psicologistas como el que subyace a los reproches en cuestión. Aristóteles, en los libros VIII y IX de la *Ética nicomáquea*, define la esencia de la amistad en su *pureza ontológica*, no describe los estados psicológicos que acompañan la amistad. No ha-bla de la amistad como *sentimiento*, sino como *modo de ser* de los amigos. El que de hecho existan o no amigos cuya personalidad concreta ejemplifique la amistad perfecta definida por Aristóteles es irrelevante para juzgar de lo bien fundado de esa definición. Aristóteles traza los *límites* ontológicos de la φιλία, no señala en qué medida los amigos fácticamente existentes se ajustan a esos límites. No por ello es la suya una construcción meramente analítica o *a priori*, sino más bien (en un sentido cuasi kantiano) «sintética a priori», es decir, consistente en presuponer idealmente realizadas todas las potencialidades fenomenológicamente manifestadas en el ejercicio de la amistad.

No es que la psicología no tenga aquí nada que hacer: de hecho suministra la materia psíquica, en sí misma dispersa y fragmentaria, con la que Aristóteles reconstruye la estructura ontológico-formal de la amistad. Suministra también la explicación de por qué la amistad es un ejercicio caracterizado por la permanente tensión entre el paradigma perfecto de uno mismo reflejado en el *alter ego* del amigo

idealmente perfecto, por un lado, y la realidad imperfecta del propio carácter siempre renqueante en pos de ese ideal, por otro lado (eso sin contar la igualmente constante inadecuación del amigo real al ideal, fuente de recurrentes frustraciones y «desengaños»).

Es ésa, al cabo, la misma tensión que desgarra a los seres humanos (al menos a los que han alcanzado un cierto nivel de *excelencia* o ἀρετή personal) entre dos movimientos opuestos: de un lado, la aspiración a elevarse mediante el ejercicio del entendimiento («lo divino en nosotros») a la beatitud de la autocontemplación divina[31]; del otro, el peso del carácter, campo de batalla de encontrados sentimientos o pasiones nunca lo bastante domesticados, y la rémora de las necesidades corporales[32].

Quizá sea precisamente el intento de superar esta segunda tensión lo que nos lleva a desear el bien a los amigos hasta el extremo de querer a veces (contra la advertencia de Aristóteles) verlos convertidos

[31] «Siendo, pues, el entendimiento ... divino él mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho» (*Ét. nic.* X 7, 1177a13-18).

[32] «Después de ella, ... la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases, y también en nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas. Incluso parece que algunas de ellas proceden del cuerpo, y que en muchos casos la virtud moral está íntimamente unida a los sentimientos» (*Ét. nic.* X 8, 1178a9-16). «El hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados» (*Ét. nic.* X 8, 1178b33-35). «Como la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, persiguen los placeres que les son propios y los medios que a ellos conducen y huyen de los dolores contrarios; y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción, no habiéndolo probado nunca. A tales hombres, ¿qué razonamiento podrá reformarlos? No es posible, o no es fácil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter, y probablemente debemos darnos por afortunados si, reunidas todas las condiciones que parecen necesarias para que lleguemos a ser buenos, conseguimos participar de la virtud» (*Ét. nic.* X 9, 1179b13-20).

en dioses[33]. Acaso pensamos que así, al ver realizado nuestro ideal de perfección en los amigos (amigos que, en tal caso, sería mejor llamar «ídolos»), podremos gozar en ellos de la beatitud divina sin tener que hacer el arduo esfuerzo de desprendernos del lastre de nuestra miseria humana.

[33] «No hay un límite exacto hasta el cual sea posible la amistad; pueden desaparecer muchas cosas y continuar aquélla; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la amistad ya no es posible. De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, ni siquiera, por tanto, un bien para ellos, puesto que los amigos son un bien. Si, pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; su amigo entonces querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre» (*Ét. nic.* VIII 7, 1159a3-11).

# XIII. EL COMBATE DE EROS Y FOBOS*

## 1. Preámbulo

Este texto es un ensayo de formalización de las diversas constelaciones de valores ético-políticos reconocibles en las sociedades antiguas, y especialmente en la griega y la romana, así como en sus predecesoras. El método seguido es una aplicación trivial de la llamada, en inglés, *game theory*, a saber, «teoría de juegos», cuyo creador, John von Neumann, la aplicó al análisis económico, pero que es objeto frecuente de utilización en todas las ciencias sociales.

La idea inspiradora de este experimento analítico tiene su origen en la esclarecedora obra de Antoni Domènech *De la ética a la política*[1], magnífico intento de reconstrucción de la evolución del pensamiento ético desde Sócrates hasta nuestros días que se inscribe en la corriente revalorizadora de la antigua *ética de la virtud* frente a la moderna *moral de la obligación*, corriente cuyo arranque suele a tribuírsele a la norteamericana Philippa Foot, seguida después, entre otros muchos autores (especialmente del área anglosajona), por Bernard Williams y Alasdair MacIntyre[2].

---

* Una versión ampliada de este estudio (aplicado a un período más dilatado de la historia de las sociedades humanas) se publicó bajo el título «Venturas y desventuras de la razón erótica» en: *Arbor* (revista del C.S.I.C.), vol. CXXXVIII, nº 543, (1991), pp. 77-110.

[1] Barcelona, Crítica, 1989.

[2] Cf.: FOOT, P., *Virtues and Vices*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978. WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985. MACINTYRE, A., *After Virtue* (traducción española: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987); *Whose Justice?*

El intento de proyectar en el pensamiento ético antiguo, prototipo de reflexión accesible al hombre corriente, un instrumento analítico tan especializado como la moderna teoría de los juegos puede parecer a primera vista ancrónico y recusable como deformador de los términos del problema. Mi opinión es justamente la contraria: cuanto más heterogéneo formalmente respecto al objeto estudiado, más poder explicativo y menos riesgo de circularidad encierra el método de estudio filosófico. Con tal, claro está, de no otorgar estatuto ontológico a las categorías metodológicas y hacer de ese modo que el modelo suplante a la realidad.

Conviene aclarar que en este texto el ensayo de innovación analítica va acompañado igualmente de una —seguramente aventurada— innovación léxica: a fin de evitar toda posible interpretación frívola de los conceptos analíticos debida a las connotaciones del término 'juego', usaremos 'agonología' por 'teoría de juegos', 'agón'[3] por 'juego' y 'agonista' o 'protagonista' por 'jugador' (estos últimos, siempre en el contexto de la mencionada teoría). El conocimiento elemental de «agonología» que el interesado en este tema precisa lo podrá adquirir, al nivel que aquí se requiere, en el propio libro de Antoni Domènech citado, o incluso, si una injustificada desconfianza en sus propias dotes lógicas no lo desanima, siguiendo atentamente las primeras aplicaciones que aquí se hacen de esa teoría.

## 2. La sociedad primitiva: ¿razón fóbica?

> «De lo dicho se desprende claramente que, en tanto los hombres vivan sin un poder común que los tenga a raya, se hallarán en una condición que llamamos "guerra"; guerra que libra cada hombre contra todos los demás [*bellum omnium contra omnes*]. Porque la gue-

*Which Rationality?*, Notre Dame, Univ. Press, 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, ibíd., 1990. Un precedente de todos ellos es, sin embargo, GEACH, P. T., *The Virtues*, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 1977.

[3] ἀγών significaba, en griego clásico, «juego de competición».

> rra no consiste sólo en batallas, en el acto de luchar, sino en un período de tiempo en que está clara la voluntad de librar batalla.»[4]

Ésta y parecidas confesiones de profundo pesimismo antropológico por parte del gran teórico del Estado absolutista moderno han dado pie a que diversos comentaristas contemporáneos[5] presenten la concepción hobbesiana de la «sociedad natural», no organizada políticamente, como un «dilema del prisionero»[6].

Se designa así en teoría de juegos la hipotética situación de dos presos que han sido cómplices en el mismo delito y a los que, sin posibilidad de comunicación mutua, se les ofrece por separado la posibilidad de colaborar con la justicia acusando al compañero de haber cometido el delito: si ninguno de los dos acepta, se les condena a un año de cárcel cada uno; si ambos confiesan acusando al otro, a cinco años cada uno; por último, si uno confiesa y el otro no, este último recibe una condena de diez años y su acusador sale libre. El resultado, si ambos son a la vez suficientemente egoístas e ignorantes (o desconfiados) del posible grado de lealtad del otro, será que ambos se inculparán mutuamente, con lo que ambos deberán pasar cinco años entre rejas, que es casi lo peor que podía pasarles. ¿Por qué no optan ambos por no confesar, con lo que saldrían bastante bien librados (un solo año de condena)? Porque, al no tenerle estima ni confianza al cómplice, teme cada uno que, mientras él calla, el otro «cante» y lo envíe diez años a la «trena». Trata, pues, cada uno de

---

[4] Thomas HOBBES, *Leviathan*, I 13.

[5] RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Univ. Press, 1985(6ª reimp.). ULLMAN-MARGALIT, E., *The Emergence of Norms*, Oxford, Univ. Press, 1977; LUCE, R. D. - RAIFFA, H., *Games and Decisions*, Nueva York, Wiley & Sons, 1957. Véanse también los caps. III y IV de DOMÈNECH, A., *op.cit.*

[6] Para un tratamiento a fondo de este juego o «agón» véase, aparte del libro de Luce y Raiffa citado en la nota precedente: RAPOPORT, A. - CHAMMAH, A. M., *Prisoner's Dilemma: A Study in Conflict and Cooperation*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1965.

reducir al mínimo el riesgo, con la consecuencia paradójica de conseguir el segundo peor resultado posible.

A partir de aquí, podríamos interpretar la sociedad natural hobbesiana (es decir, la sociedad primitiva tal como la ve Hobbes: basada en el mutuo temor y desconfianza generalizados) con arreglo a la siguiente matriz binaria, representativa de un juego o agón del dilema del prisionero:

| | | ***P*** | |
|---|---|---|---|
| | | A | C |
| ***i*** | A | **(2,2)** | (4,1) |
| | C | (1,4) | (3,3) |

**Figura 1: agón del dilema del prisionero**

En ella, *i* (jugador o «agonista» de fila) representa a un individuo cualquiera de la población ***P*** (agonista de columna), C simboliza una actitud cooperativa y A la actitud contraria, mientras que los pares de números entre paréntesis corresponden a los respectivos *órdenes de preferencias*: el primer número de cada par representa el grado relativo de satisfacción que el agonista de fila espera de la situación correspondiente a esa casilla; el segundo, a análoga magnitud para el agonista de columna.

Pues bien, en una «jungla» de individuos insolidarios (por egoísmo «activo» —afán predador— o «pasivo» —miedo al posible afán predador de los demás—), que es como Hobbes ve la sociedad no sometida a autoridad soberana, está claro que lo que cada individuo (y, por tanto, toda la población) preferiría sería que los demás cooperaran y, por tanto, le satisficieran sus necesidades sin que él tuviera que «arrimar el hombro» (AC, valor 4 para la fila, y CA, también

valor 4 para la columna). La situación siguiente en el orden de preferencias de cada uno sería aquélla en que todos cooperaran y, por tanto, el esfuerzo individual se viera al menos compensado con las aportaciones de los demás (CC, valor 3 para todos). La siguiente, una en que nadie cooperara (AA, valor 2 para todos), situación, sin duda, desastrosa para el conjunto, pero preferible, desde el punto de vista de cada individuo, a una en que éste se esforzara en contribuir al bien común y los demás se abstuvieran (CA, valor 1 para la fila, y AC, también valor 1 para la columna); en efecto, la irrelevancia de cada contribución individual impediría que ésta mejorara la situación de nadie y, encima, supondría un «castigo» suplementario para quien aportara tan inútil esfuerzo.

Ahora bien, de esta actitud no cooperativa generalizada es lógico esperar un resultado —típico del dilema del prisionero— de insatisfacción generalizada de las necesidades de todos y cada uno: AA (2,2), en que todos obtienen su segundo peor resultado y el peor resultado global. Lógico, porque la *estrategia dominante* (opción que ofrece más ventajas a un agonista, haga el otro lo que haga) es precisamente la estrategia A (una percepción directa de cuál es esa estrategia dominante —aunque no siempre el expediente es válido— puede lograrse sumando los valores numéricos de cada fila y cada columna: 2 + 4 = 6 para A, tanto en fila como en columna, y 1 + 3 = 4 para C, tanto en fila como en columna).

## 3. La *pólis* clásica ideal: razón erótica

A. Domènech contrapone, a esa supuesta sociedad primitiva, anárquica y autodestructiva, no un artificio político opresor (el Estado absolutista), tal como hace Hobbes, sino lo que él llama la «tangente ática», modelo de ética social y, por tanto, de sociedad en que el bien privado y el bien público coinciden sin coacción heterónoma alguna[7]. Se trataría de la sociedad de la *pólis* clásica ideal, en la que

[7] Véase el capítulo II de *De la Ética...*, especialmente las páginas 78-105.

supuestamente reinaría la ética socrática enunciada en el célebre principio: «más vale padecer la injusticia que cometerla». Con arreglo a ese principio, el agón social podría representarse matricialmente así:

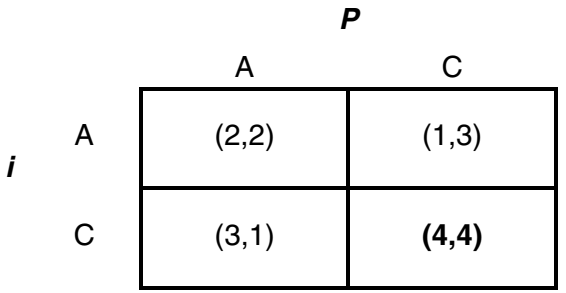


**Figura 2: agón de la *pólis* clásica ideal**

En efecto, si cada individuo, movido por el principio socrático, opta por contribuir *incondicionalmente* al bien común, toda la población contribuirá, pues ése es el punto donde convergen ambas estrategias, la de cada individuo y la del conjunto de la población: tanto para el agonista de fila como para el de columna, la estrategia C da mejores resultados que A, haga lo que haga el otro (u otros), y los ordinales de preferencia de la primera suman 7, por 3 los de la segunda.

Pero ¿cómo es posible que esto ocurra? ¿Acaso porque previamente se ha constatado lo desastroso de actuar con arreglo al principio inverso, «más vale cometer la injusticia que padecerla», en cuyo caso todo el mundo acaba padeciendo las injusticias de los demás? Si es así, querría decirse que se ha pasado previamente por una fase de *bellum omnium contra omnes* y que sus catastróficos efectos[8] han movi-

[8] Así Platón, en el *Protágoras*, explica mediante un célebre mito la introducción de leyes (por Hermes) como respuesta al caos genocida al que aboca la impericia del hombre primitivo para convivir con otros hombres sin dañarlos con la técnica puesta a su servicio (por Prometeo) para suplir su escasa dotación de aquellos recursos con que han sido pertrechados los demás animales (por Epimeteo). Véase, sin embargo, más

do a una mayoría decisiva a *cambiar sus órdenes de preferencias*, es decir a pasar, de la secuencia (decreciente en grado de satisfacción esperado, donde el signo **>** se lee «preferible a»): AC>CC>AA>CA, a esta otra: CC>CA>AA>AC. La aparente irracionalidad de este último orden para una mentalidad egoísta queda refutada cuando se comprueba que, a diferencia de aquel otro, permite obtener un máximo de satisfacción para todos y cada uno de los miembros de la comunidad[9]. Ahora bien, esta capacidad de dejar de preferir una cosa para preferir otra requiere un control de los deseos que A. Domènech llama «razón erótica», razón capaz no sólo de elegir lo que quiere sino de querer lo que elige[10].

El problema de esta superación del dilema del prisionero estriba en que hacen falta ciertas garantías previas de que la ley avala de algún modo esa conducta altruista, de que el hombre es reconocido como ciudadano, miembro de una *pólis* en que ese orden de preferencias incondicionalmente cooperativo está inscrito en algún sagrado frontispicio. No porque el sabio dueño de sus deseos no pueda, sin esperar recompensa externa, con la sola satisfacción interna que eso le produce, determinarse a seguir el principio socrático: es obvio por definición que sí puede. Sino porque, *partiendo de la acracia generalizada*

---

adelante la crucial diferencia que separa, pese al aparente paralelismo, el enfoque platónico del hobbesiano.

[9] Como señala A. Domènech en las págs. 93-94 de su obra citada, este resultado, CC, es mejor que el obtenido en el dilema del prisionero *incluso valorándolo con arreglo a la misma escala vigente en dicho dilema*: allí, en efecto, el valor de CC (3,3) es superior, para ambos agonistas, al de AA (2,2).

[10] En realidad, la capacidad de alterar los propios órdenes de preferencias es un hecho perceptible cotidianamente en todas las esferas de la vida. Ni siquiera es, a cierto nivel básico, privativa del hombre. Así, el célebre asno de Juan Buridán no se morirá nunca de hambre, como es obvio, entre dos montones de alfalfa idénticos sin saber por cuál decidirse: una metapreferencia obvia a la de preferir éste o aquel montón es la de preferir comer a no comer (eso sin necesidad de recurrir a la psicología experimental más trillada, según la cual el equilibrio entre estímulos atractivos es inestable, y sólo propende a una cierta estabilidad, en el sentido de un bloqueo de la decisión, el equilibrio entre estímulos repulsivos).

(externa e interna, social y personal) de una población cautiva del dilema del prisionero, es demasiado improbable que espontáneas iniciativas individuales de cooperación coincidan temporalmente en cantidad bastante como para invertir tan drásticamente el orden de preferencias del grupo.

No sólo eso: en el momento en que un subgrupo suficientemente numeroso pero no mayoritario —como es natural, si se parte de cero— optara por el principio socrático, su «productividad social» acrecida no haría sino amortiguar los efectos pedagógicos de la conducta autodestructivamente egoísta de todos los demás, para los que la posibilidad de depredar a aquellas gentes altruistas los reafirmaría en la valoración positiva de su egoísmo, impidiendo que cundiera el buen ejemplo.

Pienso, pues, que la ética socrática, aun siendo innegable su vigencia histórica real durante largos decenios en el seno de grupos sociales selectos de la sociedad de la *pólis* clásica (no en el conjunto de esa sociedad, pero sí, por ejemplo, en círculos ilustrados influidos por la filosofía estoica), no pudo surgir por simple suma de reacciones individuales a partir de una situación social describible en términos de dilema del prisionero. En realidad, las situaciones caracterizables por ese dilema (los «estados de naturaleza» hobbesianos) son casos límite que *no se han dado históricamente* en ningún tipo de sociedad como tal (es decir, en las relaciones que caracterizan a un grupo humano como sociedad). Y no sólo por la razón perogrullesca de que cuando un grupo actúa con total falta de espíritu cooperativo deja de poderse hablar de él como sociedad. Sino porque, cuando se ha presentado la amenaza real de caer en esa situación, mucho antes de que ella se dé efectivamente disolviendo todo nexo social en un proceso de atomización caótica, las sociedades se han recompuesto, reagrupando a sus miembros, fraccionándose muchas veces, pero conservando siempre la *cohesión interna* en cada uno de los fragmentos resultantes.

Nunca, pues, ha habido *bellum omnium contra omnes*, sino, todo lo más, *bellum partium contra partes*, guerra de unos grupos contra otros.

## 4. La sociedad primitiva: matrimonio de Eros y Fobos

Más realista me parece considerar las sociedades tribales primitivas, en total oposición a la peyorativa imagen hobbesiana, como sociedades cimentadas *íntegramente* (no parcialmente, como la *pólis* esclavista clásica) en valores ético-sociales predominantemente cooperativos, con esquemas de comportamiento individual resultantes de una interiorización espontánea, escasamente traumática[11], de las *mores* o costumbres inveteradas del grupo.

No podía ser de otro modo habida cuenta del *desvalimiento original* (aviesamente interpretado como *pecado original* por castas sacerdotales necesitadas de legitimación) en que el individuo humano adviene al mundo: con instintos escasamente desarrollados y una infradotación de ciertas cualidades corporales básicas en comparación con el resto de los animales de igual porte. Esa situación no le deja más vías de supervivencia que el desarrollo de la técnica, por una parte, y la asociación con los semejantes más inmediatos, por otra. Dicha asociación, mucho más articulada que la de cualquier otro grupo animal, implica la identificación inmediata del individuo, previa a cualquier deliberación, con las pautas de conducta del grupo en cuyo seno se *socializa* a la vez que se *individualiza* (ambos procesos son simultáneos e inseparables). Pautas, a su vez, que ningún mítico Licurgo ha promulgado, sino que se han impuesto por decantación a

[11] Los «salvajes» *ritos de iniciación* documentables en la práctica totalidad de las sociedades primitivas muestran un grado de violencia inversamente proporcional al primitivismo (carácter puramente tribal) de la sociedad. En cualquier caso, la participación en el rito, puerta de acceso a la integración en la comunidad como miembro de pleno derecho, era mucho más deseada que temida. Nada que ver, por tanto, con manifestaciones residuales degenerativas de aquellas costumbres atávicas como pudieran ser las tristemente célebres «novatadas» del servicio militar (o, más bien, el propio servicio militar, entendido todo él como una descomunal «novatada», supuestamente necesaria para «hacerse un hombre»).

partir de las sucesivas experiencias compartidas por el grupo (acervo común que es sinónimo de *cultura*).

La creencia —tan difundida en la especie humana tras la consolidación del modo urbano de vida— de que la sociedad primitiva carecía de pautas aceptadas voluntariamente por la gran mayoría y todos los conflictos de intereses se solventaban por la fuerza es, como ha probado fehacientemente la antropología moderna, rotundamente falsa.

Pero cabe distinguir, con todo, grados de falsedad en las sucesivas formulaciones de esa creencia. Conocemos ya la de Hobbes. La del mito platónico del *Protágoras*, pese a su aparente paralelismo, difiere profundamente de la hobbesiana. En efecto, dejando de lado el hecho de que la explicación mítica es conscientemente alegórica (a diferencia de la descripción presuntamente realista que Hobbes hace de las «sociedades salvajes» de América) y que la estructura alegórica del mito es siempre *narrativa*, presentando como fragmentos de una secuencia temporal los elementos de una estructura que el narrador del mito concibe como un todo dado de una vez, lo cierto es que cuando Platón, por boca de Protágoras, dice que Hermes completó la tarea de Prometeo enseñando a los hombres la «técnica política», no identifica ésta con una cesión de soberanía de los ciudadanos en favor de un monarca absoluto, al modo de Hobbes, sino con αἰδώς y δίκη, el *pudor* y la *justicia*; dones, además, no reservados a una minoría dirigente, sino otorgados por igual a todos, «para que todos participen en ellos, pues las ciudades no podrían subsistir si sólo unos pocos participasen, como es el caso cuando se trata de otras artes»[12].

Tenemos, pues, en el origen de nuestra historia, unas sociedades en que la identificación de cada individuo con las normas del grupo, sin llegar al grado de plenitud propia de la polis clásica ideal habitada

[12] PLATÓN, *Protágoras*, 322c-d.

por seguidores de la enseñanza moral socrática[13], dista enormemente de la situación caracterizada por el dilema del prisionero.

En la sociedad primitiva, el orden de preferencias de cada uno coincide con las pautas sociales (costumbres ritualizadas que todo el mundo defiende ante los intentos individuales de quebrantarlas) en la valoración de la cooperación de todos como situación óptima (en la que αἰδώς y δίκη, *pudor* y *justicia*, son igualmente maximizados). Por el otro extremo, hay coincidencia también en que la situación menos deseable es aquélla en que un individuo que trata de contribuir al grupo no se vea correspondido por éste (la primera norma de la sociedad primitiva, impuesta por el *pudor (aidṓs)* colectivo, era garantizar la subsistencia de todos sus miembros si estos ponían de su parte la contribución estipulada). Ahora bien, entre esos dos extremos aparece una discrepancia clara. La «conciencia social» (presente en la conciencia de cada individuo como uno de sus polos y, por ende, en el código moral por el que se rige la comunidad al juzgar la conducta de sus miembros) rechaza como segundo mal mayor el inverso del anterior: que la comunidad garantice la subsistencia a un individuo que no aporta nada o casi nada al grupo; a ello se opone firmemente el sentido colectivo de *justicia (díkē)*. El reducto autónomo de la conciencia individual, en cambio, lastrada por el peso de las enormes fatigas y peligros de la vida cotidiana, en constante lucha desigual con la naturaleza (sufrimiento capaz de ahogar el *aidṓs* individual), considera eso como su segunda mejor situación posible. Por último, la ruptura del vínculo que liga al individuo con la sociedad, como represalia de ésta por la falta de contribución de aquél, constituye el segundo mayor mal para el individuo en cuestión y, por contra, el segundo mayor bien para la comunidad, que por mor de *díkē* no está dispuesta a mantener «zánganos» a sus expensas permitiéndoles participar de sus escasísimos recursos. Representado de forma gráfica:

[13] Véase la figura 2 supra.

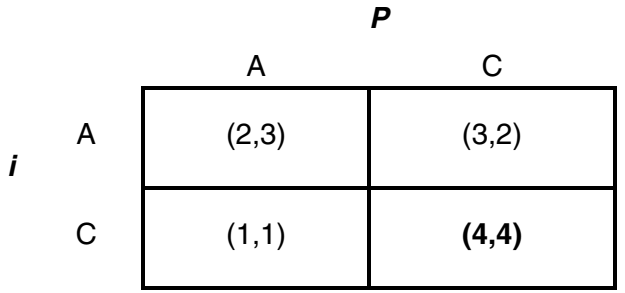


**Figura 3: agón de la sociedad tribal primitiva**

Antes de seguir, aclaremos de una vez por todas —aunque ya se ha apuntado antes— que esta modelización y las que vendrán después parten de los siguientes presupuestos:

*a)* Existe un desdoblamiento en la conciencia de los individuos: por un lado, el reducto autónomo propio del sujeto como tal *individuo*; por otro, la «voz de la conciencia», que habla por los demás como comunidad dispuesta a mantener a toda costa su cohesión y que queda objetivada siempre en normas a cuyo servicio se organiza algún tipo de autoridad, constituida tanto por unos dirigentes dedicados en exclusiva a su tarea como por la colaboración intermitente y espontánea de los diversos particulares (en el límite, todos, incluidos los propios infractores de las normas cuando son otros los que las infringen), dispuestos, por mor del bien público, a aleccionar a los demás para que cooperen sin restricciones. (Nada hay de misterioso en este mecanismo de desdoblamiento, reconocido ya por la más rancia tradición moral, el cual hace «ver la paja en el ojo ajeno pero no la viga en el propio».) Eso permite, hasta cierto punto, hablar de un agón entre cada individuo aislado (con sus valores particulares) y el conjunto de la sociedad (con unos valores colectivos eventualmente distintos de aquéllos) sin caer en la llamada «falacia de composición», pues los valores colectivos no son otra cosa que los valores de cada individuo cuando se enfrenta a otros individuos teniendo conciencia de ser miembro de la colectividad.

*b)* La decisión de contribuir o no al bien común por parte del individuo no se ha de computar binariamente como 1 ó 0. La estrategia A no significa abstenerse de cooperar por completo, sino optar por una contribución mínima a lo común (acompañada normalmente de la persecución autónoma, al margen de los mecanismos sociales establecidos, de la propia subsistencia y bienestar; aunque, como es obvio, para ello se cuenta con el aprovechamiento, para fines propios, de la infraestructura comunitaria). De manera simétrica, las estrategias A y C representan, para la colectividad, la marginación —del tipo que sea— del individuo, por un lado, o su protección y manutención, por otro, bien sea directa, bien indirectamente (a través de la creación de infraestructuras que permitan al individuo procurarse el bienestar).

Volviendo a nuestro modelo, la figura 3 muestra lo siguiente:

El grupo (***P***, agonista de columna) no tiene una estrategia dominante propiamente dicha; pues, en caso de optar por C, obtiene mejor resultado (óptimo) que con A si el individuo opta también por C, pero peor si el individuo opta por A. No obstante, *ceteris paribus*, la estrategia C cuenta con la ventaja de que la suma de sus ordinales es superior a la de A. Por lo que respecta al individuo (***i***, agonista de fila), la indiferencia aparente entre una estrategia y otra es aún más clara: C le proporciona, según cómo actúe el grupo, el mejor o el peor resultado, mientras que A le asegura los valores intermedios.

Si la sociedad primitiva estuviera sometida a las mismas o parecidas *constricciones informativas* (falta de transparencia de las motivaciones de la conducta ajena —¡y propia!—) que las sociedades urbanas posteriores, el resultado de la interacción entre sus miembros resultaría, pues, totalmente impredecible, al carecer de estrategia dominante tanto desde el punto de vista individual como desde el colectivo. Pero sabido es que lo que caracteriza a las sociedades primitivas en el aspecto comunicativo es precisamente un elevado grado de trans-

parencia[14]. Gracias a ella, es relativamente fácil que las preferencias individuales acaben identificándose, en una gran mayoría, con las preferencias colectivas, dando así paso a la metaestrategia que conduce a CC, y con ella al imperio natural, gratificante y plenamente eficiente desde el punto de vista económico, de la máxima moral socrática.

Para concluir: la sociedad primitiva preurbana o protourbana es un colectivo con fuerte cohesión (adhesión de los individuos a los valores funcionales para la conservación del grupo) cuyo único freno para la total reciprocidad lo constituye la extremada dureza de la lucha por la supervivencia (aunque ésta es, por otra parte, la misma realidad que empuja a los individuos a mantenerse dentro del colectivo: por eso la actuación insolidaria no puede ir nunca más allá de los límites tras los que la existencia del grupo deja de estar garantizada). Se trata, pues, de un equilibrio, complejo pero estable, entre amor y temor, entre *Eros* y *Fobos*, cuyos trasuntos morales son los dos sentimientos constitutivos de la sociabilidad humana, tal como vio Platón: *aidṓs* y *díkē*. Equilibrio inestable de por sí, si no fuera, como así es, porque las pequeñas dimensiones del grupo reducen a un mínimo la opacidad de las motivaciones de la conducta ajena y propia, facilitando así la opción general por la estrategia cooperativa que asegura el óptimo absoluto para todos desde todos los puntos de vista.

## 5. El Estado antiguo: divorcio entre Eros y Fobos

De las dos secciones anteriores se deduce que, en realidad, las virtudes de la *pólis* griega clásica no hacen sino conservar —contra todo

[14] Bastante bien conservado, por cierto, hasta nuestros días en las sociedades rurales, como bien saben, para bien y para mal, los que, procedentes de la ciudad, han experimentado esa sensación que muchos definen diciendo que «en los pueblos no existe la vida privada» (aunque la organización económica de la vida moderna impide que ello se traduzca en una actitud cooperativa espontánea y generalizada, sino más bien, con frecuencia, en una exacerbación de lo contrario).

pronóstico y sólo por un feliz cúmulo de coincidencias históricas—la solidaridad propia de las sociedades preurbanas o protourbanas obligadas a actuar cohesionadamente por la hostilidad del medio. Hemos visto también que esas sociedades primitivas no eran ni tan «salvajes» como quería Hobbes ni tan civilizadas y virtuosas como proponía Sócrates.

Pero en el momento en que unas comunidades primitivas empiezan a entrar en conflicto con otras (debido, fundamentalmente, a los ciclos de fertilidad de la tierra, asociados a los ciclos climáticos, con el consiguiente descenso de la razón entre productividad de la tierra y población), se pone de manifiesto el alcance limitado de aquella solidaridad, que resulta ser exclusivamente tribal, no universal. Es esa fase a la que antes aludíamos genéricamente como *bellum partium contra partes*, guerra que, como dice Heráclito, «a unos ha hecho esclavos, a otros libres»[15]. De ella nace y en ella se sustenta el Estado antiguo, del que la *pólis* griega es, en parte, una excepción[16].

Pero, una vez empiezan los pueblos a cometer injusticia contra los demás, se condenan a cometerla también contra sí mismos: el individuo acaba imitando en su conducta respecto de los compatriotas

[15] Fr. DK 53 A.

[16] Excepción sólo en la medida en que su dominio sobre otros pueblos, por una serie compleja de razones históricas (escasez de tierras fértiles próximas que ocupar y de mano de obra a la que someter, posibilidad de lograr intercambios favorables relativamente pacíficos a través del comercio marítimo —aunque en competencia constante con los fenicios—, desarrollo de ciertos tipos de producción artesanal altamente competitivos con los que cubrir la importación de bienes primarios, etc.), fue un dominio más limitado e indirecto, mediado frecuentemente a través de pactos confederativos. La excepción a la excepción la constituye, sin duda, Esparta, esclavizadora de toda una nación de fértil territorio (Mesenia), puesta a su exclusivo servicio. Pero, aun en los casos en que se da el recurso a la esclavitud, ello es sobre todo a través del Estado: la gran mayoría de los esclavos de Atenas (por no hablar ya de los *hilotas* espartanos) son *hiperetas* (remeros de la flota, asistentes de la tropa, policías judiciales, en una palabra: esclavos públicos). En cualquier caso, la *pólis* griega encierra una dualidad ética y política no tan diferente (como no sea por su mayor «ingenuidad» o falta de mala conciencia) de las modernas democracias discriminatorias de ciertos grupos sociales.

la que éstos le han enseñado a tener en relación con los extranjeros (lo cual, a su vez, se traduce en la injusticia para consigo mismo del individuo, cuyas pasiones someten a la razón, tal como enseña el principal discípulo de Sócrates).

Podríamos decir, entonces, que en el Estado antiguo se produce una pérdida de *aidṓs* personal a la vez que se endurece el sentido colectivo de la *díkē*. En efecto, el individuo, tanto si esclavo como si ciudadano, deja de preferir la situación CC (cooperación general) como óptima, para cifrar su máxima aspiración en AC (si es esclavo, porque piensa que debe resarcirse de su falta de libertad aportando la mínima contribución posible al bienestar de sus amos a cambio de que éstos le den el sustento; si es ciudadano, porque tiende a cargar precisamente sobre las espaldas de los esclavos el peso del trabajo y la defensa de su bienestar personal, con la garantía del Estado). La actitud del Estado correspondiente a esa tendencia es pasar a valorar la situación de parasitismo, AC, como la menos deseable y preferir otra en que los individuos contribuyan sin que el Estado vele por ellos; sobre todo porque el peso de la contribución productiva y defensiva va recayendo cada vez más sobre individuos (esclavos, extranjeros mercenarios) que no son ya miembros del colectivo, ciudadanos de pleno derecho. De ese —a primera vista— leve corrimiento de las preferencias de ***i*** y ***P*** resulta el siguiente diagrama:

| | | ***P*** A | ***P*** C |
|---|---|---|---|
| ***i*** | A | **(2,3)** | **(4,1)** |
| | C | (1,2) | (3,4) |

**Figura 4: agón del Estado antiguo**

De él se desprende claramente que sólo *i* tiene estrategia dominante y ésta es A (única con la que sale ganando siempre, haga *P* lo que haga). *P*, en cambio, carece por completo de ella (a diferencia de lo que ocurría en el agón de la sociedad primitiva: lo que corresponde a la incipiente pérdida de los valores sociales solidarios propios de aquel tipo de sociedad). Probablemente quepa aquí hablar de dos fases:

Una primera etapa en que el punto de vista colectivo sigue, por inercia, eligiendo C, como en la sociedad de la que el Estado antiguo procede (correspondería esta fase, por ejemplo, a la época de esplendor de la Roma republicana, previa a las guerras civiles). En esa fase, además, es plausible hablar de pervivencia limitada del agón tribal de la figura 3 para las relaciones del Estado con sus ciudadanos de pleno derecho (eso es indudable, al menos, en la Atenas clásica). En la relación con los esclavos y no-ciudadanos en general tendría vigencia el agón de la figura 4, con una solución AC debida a la conjunción de la estrategia A de *i* (dominante) y de la estrategia C de *P* (por persistencia de los valores tradicionales en la *res publica*). Dicha solución, de valores ordinales extremos (4,1), es, curiosamente lo que los economistas llaman un «óptimo de Pareto»[17], pero, desde luego, no una situación de equilibrio[18], pues si el Estado cambiara unilateralmente de estrategia, para pasar a A, saldría ganando ostensiblemente.

[17] Ninguno de los dos agonistas puede aumentar su grado de satisfacción sin provocar la disminución del del otro. Ejemplos como éste demuestran lo poco exigente que resulta el concepto paretiano de «óptimo social». (Vilfredo Pareto, economista y sociólogo italiano, dio formulación matemática a los postulados de la doctrina utilitarista introducida por Jeremy Bentham, especialmente en su breve pero celebérrimo artículo «Il massimo di utilità per una collettività in sociologia», *Giornale degli economisti*, 3ª serie, nº 46 (1913), pp. 337-341.)

[18] La búsqueda de situaciones de equilibrio en agonología fue objeto, hace años, de los estudios de NASH, J. F., «The Bargaining Problem», *Econometrica* XVIII (1950), pp. 155-162; «Two Person Cooperative Games», *Ibid.*, XXI (1953), pp. 128-140.

Eso, en efecto, es lo que ocurre en una segunda fase, cuando la solución del agón se estabiliza en AA (situación que, al revés de la anterior, no es un óptimo de Pareto, pues ambos agonistas saldrían ganando con la situación CC, pero sí un equilibrio de Nash: nadie puede cambiar unilateralmente de estrategia sin salir perdiendo).

Ante la nula cohesión social que esta situación manifiesta, cabría esperar, a primera vista, una rápida disolución de la sociedad que ha optado por ella. Bien conocida es, en cambio, la secular persistencia de sociedades que, como la Roma tardorrepublicana e imperial, se hallaban sin duda en esa situación. La explicación de ello está, en cierto modo, anticipada unas líneas más arriba, cuando recordábamos que las tareas productivas y defensivas más onerosas habían ido recayendo progresivamente en no-ciudadanos cuya contribución podía ser obtenida por la fuerza, haciendo caso omiso de sus preferencias. A ello hay que añadir el mecanismo de la guerra de conquista, cuna y báculo del Estado antiguo (y no tan antiguo), que permitía proyectar hacia el exterior las tendencias predatorias que, de no ser por eso, habrían devorado en poco tiempo las entrañas del imperio. El ciclo infernal de ello resultante (necesidad de conquistar nuevos territorios para asentar —«reciclándolos» en pacíficos productores— a los soldados que hubo que reclutar en su momento para conservar territorios anteriormente conquistados, etc.) acabó rompiéndose cuando la resistencia a contribuir al mantenimiento del Estado por los particulares ricos (cada vez más autónomos políticamente gracias a la contratación, por cuenta propia, de tropas mercenarias entre las tribus bárbaras) y la resistencia del Estado a velar por el bienestar de nadie que no formara parte de las masas de parásitos que poblaban las metrópolis convergieron en la negativa a seguir manteniendo una superestructura tan manifiestamente inútil, incapaz, entre otras cosas, de defender las fértiles tierras de la Galia frente al acoso de las nuevas oleadas de pueblos bárbaros.

Cuando ese proceso culminó, a mediados del siglo V, ya se habían tejido en la base social las nuevas solidaridades a las que el cristia-

nismo agustiniano iba a dar expresión ideológica. De las ruinas del Estado antiguo holladas por los cascos de la caballería de Atila iba a brotar una nueva organización social con nuevos valores ético-políticos.

## 6. A modo de epílogo: ¿podría una sociedad moderna desterrar a Fobos?

Dejando de lado la ética social de la *pólis* clásica ideal, que sólo tuvo vigencia real como fenómeno circunscrito a ciertas élites ciudadanas, ¿cabría imaginar —tras el largo periplo a través de la organización feudal, la capitalista y los hasta ahora fracasados ensayos de socialismo— una sociedad que recuperara la estabilidad y los valores éticos de solidaridad propios de la sociedad primitiva, la más armoniosa de las conocidas hasta la fecha?

De entrada hay que decir que los intentos de reconstituir una sociedad cooperativa perfecta, a partir del cambio, individuo a individuo, de los valores éticos personales, parecen condenados al fracaso, tanto si se opta por la imposición forzosa como si se ensaya una estrategia de persuasión. El orden de preferencias individuales más solidario que cabe esperar de una especie tan «resabiada» socialmente como la nuestra es el ya indicado para la sociedad primitiva: CC>AC>AA>CA.

Por ello, la única forma de lograr la armonización de la ética pública con la privada sería que la sociedad como tal adoptara ese mismo orden de preferencias. Que se rigiera, en suma, por una estrategia social *incondicionalmente cooperativa* que «desarmara» la enraizada prevención y desconfianza del individuo hacia la colectividad. Una organización social así haría que nadie, en nombre del grupo, se erigiera en juez y censor de su vecino ni le reprochara su real o imaginaria reticencia a cooperar con los demás. Expresado gráficamente:

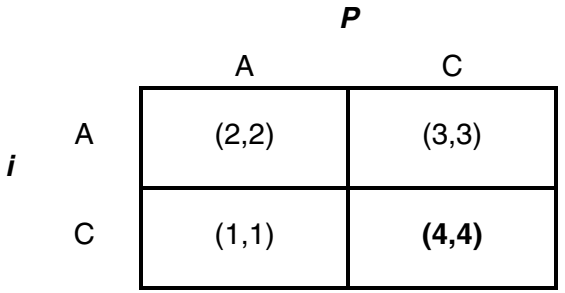


**Figura 5: agón de la sociedad solidaria**

El rasgo distintivo de esa sociedad, a diferencia de lo previsto tanto por los apóstoles capitalistas del crecimiento económico sin límites como por el propio Marx en sus textos sobre el comunismo, no sería tanto la superabundancia de recursos (aunque sí la disponibilidad de excedentes bien por encima del nivel de subsistencia[19]) como la contribución social *incondicional* al mantenimiento de cada individuo con independencia de la contribución de éste al grupo[20]. Esa «presunción de mérito» del individuo por parte de la sociedad es la garantía necesaria para que aquél opte también, en una mayoría decisiva de casos, por la estrategia C. En otras palabras: sólo asegurando de entrada y sin condiciones la subsistencia a todos los individuos (derecho absoluto a la vida) se lograría que éstos contribuyeran sin reticencias a la maximización del producto social. El excedente necesario para iniciar ese proceso sin esperar a que la mayoría elija la estrategia C (lo que constituiría un círculo vicioso que explica, pro-

[19] Esos excedentes son la garantía de que la sociedad pueda permitirse el «lujo» de mantener en su seno miembros poco o nada productivos, así como la base para que ningún individuo se vea acosado por el temor a quedarse sin sustento y trate de procurárselo depredando a los demás. Sería ésta, en suma, la condición *material* para «desterrar a Fobos».

[20] Ésta sería la *condición social* para el «destierro de Fobos», y adoptaría la forma de contribución social al mantenimiento de todo individuo, en cualquier circunstancia. Las propuestas de instauración de un «ingreso mínimo garantizado», un «salario universal garantizado» o una «renta básica» son, aunque minoritarias, cada vez más frecuentes.

bablemente, la sucesiva quiebra de todos los modelos históricos de sociedad), es ya una realidad en magnitud más que suficiente a escala planetaria, gracias a la acumulación realizada hasta nuestros días.

El modelo ético-social así concebido tiene, a la vista del diagrama, una solución óptima y perfectamente estable[21], en virtud de la cual los *valores individuales* (lo que cada uno considera conveniente hacer) y los *valores sociales* (lo que cada uno considera conveniente que hagan los demás) coinciden plenamente, sintonía que podríamos identificar con lo que el joven Marx llamaba «reciprocidad de las conciencias». El modelo de sociedad representado por nuestra figura 5 bien merecería, pues, el honor de ilustrar un último (y largo) capítulo de la historia del género humano. Capítulo en que la razón erótica triunfante lograría, sin ni siquiera proponérselo, realizar el sueño de Epicuro de enviar definitivamente al destierro todos los viejos temores del hombre que despertaron un día la compasión de Prometeo.

[21] Dado que la estrategia social estaría clara (traducida, por ejemplo, en leyes de protección social universal que incluyeran, entre otras prestaciones, el ingreso personal mínimo garantizado antes aludido), cabe suponer que ningún individuo racional tardaría demasiado tiempo en elegir la estrategia cooperativa, que le garantizaría la satisfacción máxima de sus necesidades (aunque, con toda seguridad, seguiría habiendo individuos irracionales para los que la sociedad debería mantener un margen de tolerancia a la vez que una actividad educativa constante).

# ÍNDICE


Nota introductoria 7

I. Filosofía solar, filosofía lunar 12
1. La filosofía, accidente de la historia 12
2. Acción, conciencia y mito 15
3. Yo, mundo, sociedad (y al revés) 18
4. Naturaleza y razón 22
5. Unidad y pluralidad 24
6. El nacimiento de la eternidad 28
7. La filosofía, saber total 37

II. Filosofía y traducción 41
1. Verbalización y traducción 41
2. No existe código universal fuera de la lógica 43
3. Mente y codificación 45
4. Filosofía de la traducción y traducción filosófica 47

III. Lo lleno y lo vacío: la realidad como límite entre dos infinitos 53
1. El atomismo como respuesta «empirista» al «racionalismo» eleático 53
2. El atomismo como superación dialéctica de la ontología pitagórico-eleática 62
3. Conclusión 74
Citas 76

IV. Virtud pública y virtud privada en la *República* de Platón 87
1. La justicia: ¿orden natural o contranatural? 87
2. El isomorfismo individuo-sociedad 93

3. Raíz común de la ética y la política 100
4. La ética como filosofía 103
A modo de estrambote: el «liberalismo» de Platón 108

V. Realidad de las formas o formas de la realidad 117
1. La paradoja de los universales: unicidad y comunidad 117
2. La autopredicación de las formas 121
3. El bucle de la predicación de las formas 124
4. Unidad e identidad frente a «separación» 139
5. Conclusión 154

VI. Naturaleza y razón 163
1. Filosofía y perspectiva histórica 163
2. Entre lógica y metafísica 164
3. Naturaleza de los universales 166
4. El ente natural: todo unitario de materia y forma 172
5. Razón y naturaleza 182

VII. La aporía del movimiento 187
1. Los términos del problema 187
2. Posibles esbozos de solución 191
3. La autocínesis: condición de continuidad del movimiento 195
4. Una variante conceptual teofrastea: el acto como movimiento inmanente 199

VIII. La saludable levedad del ser. Una lógica con alma metafísica 205
1. Los (no tan grandes) defectos de un sistema formal 205
2. Universal *versus* existencial 208
3. Soluciones alternativas 218
4. La silogística: ¿combinatoria de proposiciones o combinatoria de términos? 222
5. La referencia de los términos 228
6. Si ‘es’ connota existencia, ‘no es’ connota inexistencia 238
7. Confirmación desde la lógica de enunciados 240
8. «El ser no es la esencia de nada» 244

IX. Posibilidad, necesidad y ser en Aristóteles 255
1. Aristóteles, padre de la lógica modal 255
2. Interpretación de los símbolos 258
3. El sistema modal aristotélico 258
4. Equivalencias e implicaciones intermodales 261
5. Modalidad y ser o modalidad del ser 268
X. El alma es la acción 275
1. Lugar de la psicología en la obra aristotélica 275
2. El alma como esencia material 277
3. El alma contemplativa: sensación e intelección 288
4. El alma activa: apetencia y decisión 297
XI. No hay sujeto sin objeto 305
1. La (presunta) muerte del sujeto 305
2. La intelección: actividad y pasividad, exterioridad e interioridad 306
3. Posibilidad de una interpretación no teológica 314
XII. La amistad: el yo en el tú 319
1. La amistad como virtud 319
2. Los tres grados de amistad 322
3. La amistad, «egoísmo altruista» 326
4. Conclusión 333
XIII. El combate de Eros y Fobos 337
1. Preámbulo 337
2. La sociedad primitiva: ¿razón fóbica? 338
3. La *pólis* clásica ideal: razón erótica 341
4. La sociedad primitiva: matrimonio de Eros y Fobos 345
5. El Estado antiguo: divorcio entre Eros y Fobos 350
6. A modo de epílogo: ¿podría una sociedad moderna desterrar a Fobos? 355